RELECCIONES Y OPÚSCULOS

II-1

BIBLIOTECA DE TEÓLOGOS ESPAÑOLES
45

EDICIÓN CRÍTICA Y TRADUCCIÓN
DE LAS RELECCIONES Y OPÚSCULOS DE DOMINGO DE SOTO, O.P.

Vol. I: Introducción general, *De dominio, Sumario,* Fragmento *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idololatriam.*

Vol. II: *De cavendo abusu iuramentorum, De ratione tegendi et detegendi secretum, De Haeresi, Deliberación en la causa de los pobres.*

Vol. III: *De sacro canone et de eius sensibus, De catalogo librorum Sacrae Scripturae, De sensibus Sacrae Scripturae. Tratado del Amor de Dios. Annotationes in Commentarios Ioannis Feri super Evangelium Ioannis.*

Vol. IV: *Suma de la Doctrina Christiana, Contio De extremo iudicio, De merito Christi, De indulgentiis,* Fragmento *An iudaei cognoverint Christum esse filium Dei naturalem, Apologia qua A. Catharino De certitudine gratiae respondet.*

DOMINGO DE SOTO

RELECCIONES Y OPÚSCULOS

II-1

EL ABUSO DE LOS JURAMENTOS
LA OCULTACIÓN Y REVELACIÓN DE SECRETOS

Edición, introducción y notas de
ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO
Profesor Titular de la Universidad de Valladolid

SALAMANCA
EDITORIAL SAN ESTEBAN

© Editorial San Esteban, 2000
Apartado 17 - 37080 Salamanca (España)
Teléfonos 34 / 923 21 50 00 - 923 26 47 81
Fax 34 / 923 26 54 80
E-mail:edit.sanesteban@slm.servicom.es
ISBN: 84-87557-54-6 (obra completa)
ISBN: 84-8260-079-6
Depósito legal: S. 419-2000

Imprenta Calatrava, Soc. Coop.
Políg. El Montalvo. Teléfono y fax 923 19 02 13 - 37008 Salamanca

SUMARIO

EL ABUSO DE LOS JURAMENTOS 9

Introducción 11
Dedicatoria 27
Capítulo primero, que es como el prólogo, el cual se propone la razón y orden de lo que se ha de decir 31
Primera parte 37
Síguese la segunda parte 67
Síguese la tercera parte 127

LA OCULTACIÓN Y REVELACIÓN DE SECRETOS. 157

Introducción 159
Dedicatoria 177
Argumento de la obra 181
Sección primera 187
Sección segunda 239
Sección tercera 433

Índices 555
Índice general. 567

INSTITV-
CION DE FRAY
DOMINGO DE SOTO,
de la orden de S. Domingo, a
loor del nombre de Dios,
de como se a de enitar
el abuso de los
juramentos.

EN ANVERS,
En casa de la biuda y here-
deros de Iuan Stelsio.
1569.
CON PRIVILEGIO.

Reimpresión de la segunda edición de la obra *El abuso de juramentos* hecha en Amberes

EL ABUSO DE LOS JURAMENTOS

(DE CAVENDO IURAMENTORUM ABUSU)

COMMENTARIORVM
Fratris Dominici Soto Segobienſis,
Theologi ordinis Prædicatorum, Cæſareæ
maieſtati à ſacris cõfeſsionibus, publici
apud Salmanticenſes profeſſo-
ris, in Quartum Sen-
tentiarum,

TOMVS PRIMVS.

Pertinet ad Collegium D. Eusebii ordi: S. D. N. Aug.

Cum priuilegio.

SALMANTICAE,
Excudebat Ioannes à Canoua.
M. D. LVII.

Portada de la edición príncipe del tomo I de *Commentariorum in Quartum Sententiarum*. Biblioteca de la Universidad de Barcelona. Signatura B 46/4/14

INTRODUCCIÓN

El cabildo de la Catedral de Salamanca solía encomendar al canónigo magistral los sermones cuaresmales para suscitar el arrepentimiento de los fieles, como preparación para las fiestas pascuales. En la cuaresma de 1551 se invitó a Gregorio Gallo, el cual declinó por encontrarse en pleito con el titular de la canonjía y fue llamado a sustituirlo el Maestro Domingo Soto. El tema elegido para aquellas conferencias fue el abuso de juramentos y, por concomitancia, el tema de las blasfemias, que reviste mayor gravedad, si cabe. Por aquella ocasión se había fundado en Salamanca la Cofradía del Santo Nombre, dedicada a desarraigar tan grave mal de la sociedad cristiana. Y fueron sus miembros los que pidieron a Soto que publicara el contenido de sus sermones, como hizo con notable presteza, pues a finales de ese año salía a luz esta obra, en latín y en edición castellana, en la imprenta de Andrés de Portonariis, para que obtuviera la mayor difusión entre la gente sencilla, que ya no entendía la lengua académica.

Tenemos, pues, en esta obra una muestra de la preocupación pastoral del docto dominico. Su amonestación moral a evitar el jurar en vano está enmarcada en una doctrina bien estudiada de teología moral. Al prepararla para la imprenta, Soto le dio una amplitud y un método académico, que posiblemente no usó en sus sermones y que lo acercan a los que llamaríamos una lección de teología moral. En su conjunto, es un testimonio fehaciente del rigor moral de las doctrinas del maestro salmantino y de su delicada sensibilidad hacia la reforma de las costumbres del pueblo fiel. En sus páginas se corrigen expresiones y doctrinas reflejadas en los estatutos de esta Cofradía tal como llegaron hasta él.

El éxito de esta obra de contenido pastoral fue muy grande, como lo comprueban las muchas ediciones que se hicieron de ella en los años siguientes, solicitadas sin duda por los cofrades. Y conocemos una traducción al italiano, hecha por el P. Pedro González en 1586.

Objetivo del tratado. Un problema moral en la sociedad española

El objetivo del autor al escribir este tratado era claramente pastoral. Pretendía corregir el abuso de los juramentos en el lenguaje ordinario de las personas, que conlleva una deshonra y vituperio del nombre de Dios, máxime en el caso de las blasfemias, que es la mayor de las injurias con que se puede ofender la divinidad. No se espere en esta obra, por tanto, un tratado jurídico sobre juramentos exigidos por la ley ni sobre las exigencias formales en la manera de otorgarlos. El título que lleva de abuso de los juramentos indica su carácter, pues se trata de la corrupción de algo que es legítimo, incluso un acto dignísimo de la virtud de la religión, pero que se corrompe al usarlo de manera inconsiderada y contra justicia y verdad. Y es que, como él dice "del juramento hay que usar como de la medicina, con mucho cuidado" (cap. XII). El juramento lo usaban todas las personas, de cualquier clase y situación, y por los motivos más fútiles, sobre todo cuando las personas se enzarzan en altercados y rivalidades. Tal "tempestuosa peste", como la califica el autor, ha invadido de tal manera el lenguaje ordinario que "no se tiene por hombre al que su razonamiento no se hincha de juramentos". Nadie se ha librado de tal enfermedad, pues, al decir del autor, juran y perjuran hombres y mujeres, jóvenes y adultos y hasta los sacerdotes y frailes.

El escrito del teólogo se transforma en una invectiva acusatoria contra todos aquellos que de tal manera ofenden el respeto debido a Dios. Y la reconvención es mayor, si cabe, cuando se habla de las "monstruosas blasfemias", de gravedad muy superior al perjurio, hasta el punto de constituir "el mayor placer de los demonios". Los sentimientos religiosos del maestro salmantino se indignan y prorrumpe en dolida queja: "¡No puedo sufrir el estómago que me hace la desvergonzada temeridad y incontinencia de los que a cada propósito hacen votos a nuestro Señor, y jurados..., de los cuales en todo un siglo uno solo no se cumple!" (cap. IX). Sólo un comportamiento de seres irracionales puede explicar que se blasfeme contra un Dios quien, en su bondad, está dando vida a la lengua con la que se blasfema. Los sermones del maestro en teología detallan minuciosamente una realidad lacerante de aquella sociedad, como se aprecia en la detallada descripción que hace de las blasfemias típicas de sus conciudadanos, que designa como "las cinco nefandas palabras" o "las cinco españolas". Y parece que le provoca todavía mayor indignación el subterfugio típico de cristianos viejos, quienes solían justificarse cínicamente diciendo: "quien bien jura, bien cree".

Sabemos que en la Iglesia española del siglo XVI hubo una actividad pastoral de gran empuje por desterrar el muy arraigado mal de los juramentos ilícitos. Hay, por ejemplo, abundantes instrucciones del Santo Oficio, cuando

estaba bajo el mandato de Fray Diego de Deza[1], para atajar este mal. Y un notable reformador de las costumbres por la predicación, como fue el caso del P. Hurtado de Mendoza, se enfrentó valientemente con este mal en sus sermones.

Además de las penas que en todos los ordenamientos legales han existido contra el perjurio, en aquella cristiandad la blasfemia era un grave delito público, que se castigaba rigurosamente. Las Partidas recogen diversas penas para los que "con saña cuydan denostar a Dios e a sus santos", según que la injuria la cometa el "rico ome", "el cavallero o el escudero", o "los cibdadanos o los moradores de las villas", o, finalmente, "los judíos o los moros"[2]. La Novísima Recopilación inflige graves penas a los blasfemos[3]. Igualmente la blasfemia es objeto de sanciones en los primeros códigos penales, si bien a partir de 1870 la blasfemia pasa a ser una falta contra la moral y las buenas costumbres.

La sensibilidad religiosa de aquellas personas se percataba de lo contradictorio que resultan la blasfemia y el abuso del nombre de Dios con un lenguaje plagado de juramentos –"vergüenza del cristianismo", lo llama Soto– en una sociedad confesionalmente católica y bajo los poderes eclesiásticos. No comprendía aquella sociedad cómo habían arraigado comportamientos tan contrarios a la fe pública. El Catecismo de Carranza, escrito por las mismas fechas del tratado de Soto, no encuentra otra explicación que la de "Satanás les ha enseñado esas cosas", pues sólo un ser demoníaco puede producir tales "donaires pestilenciales"[4]. Y es que a alguien había que atribuir una corrupción de las costumbres tan fuera de razón en una sociedad que llevaba a la hoguera a quien se desviaba lo más mínimo del dogma católico. Y para hacer más inexplicable la situación, la blasfemia no se restringía a sectores incultos de la sociedad o a gentes que ignoraran la doctrina cristiana, pues los más acérrimos defensores de la fe tenían a gala adornar su lenguaje con palabras blasfemas.

A nadie se le ocurrió entonces pensar que tras un comportamiento tan irracional, pudiera bien esconderse una forma larvada de protesta social y de agresividad contenida contra los poderosos o contra un estado opresor de sus conciencias, sin que tuvieran otro desahogo que un lenguaje hiriente para todo el orden establecido. Quizá tras aquellos lenguajes se escondiera un rechazo profundo contra personas e instituciones opresivas, que en sus vidas pesaban como losas y que impedían cualquier otra manifestación de su pensamiento o

1. Cf. Armando Cotarelo y Valledor, *Fray Diego de Deza. Ensayo biográfico* (Madrid 1905) p. 40s.
2. *Las Siete Partidas*, 7.ª, tit. 28, leyes 2-5.
3. *Novísima Recopilación*, l. XII, tit. 5.
4. Cf. Bartolomé de Carranza, *Catecismo* (Madrid, BAC, 1972) p. 528.

sentir. No les quedaba más posibilidad que herir allí donde más sensible fuera la herida. Pero este posible análisis sociológico también estaba vedado en aquella sociedad represiva y, por tanto, quienes buscaban las raíces de ese mal, tenían que acudir a una explicación diabólica, pues no encontraban explicación racional a unos comportamientos de los que el blasfemo no sacaba el menor provecho ni utilidad. Un lenguaje tan indigno y tan difundido –"juran como escupen", decía Carranza– sembraba la inquietud de los moralistas.

Las razones morales de Soto contra la blasfemia y el perjurio mantienen todo su valor convincente en nuestro tiempo, pues pertenecen a la dignidad del comportamiento humano en su lenguaje sobre la divinidad. Pero el tratamiento jurídico y penal, por el que él abogó encarecidamente, ha cambiado de modo ostensible. El actual derecho canónico mantiene las penas canónicas sólo para el perjurio cometido ante la autoridad pública eclesiástica, sea en juicio o fuera de juicio y tanto si es el asertorio como el promisorio, pero han desaparecido las penas del perjurio entre personas privadas[5]. Y las penas de la blasfemia son penas a imponer por la autoridad en los casos en que se formulen por escrito o a través de los medios de comunicación social[6]. Y en el código penal español ya no se encuentra referencia a estos delitos.

La Cofradía del Nombre de Dios

La Orden dominicana inició en el segundo tercio del siglo XVI una forma de apostolado que consistía en promover fraternidades dedicadas a extirpar los hábitos de la blasfemia y abuso de juramentos, que tan arraigados estaban en amplios sectores de fieles y que tan vehementemente repugnaban con aquella sociedad cristiana.

Esta Orden había promovido desde antiguo la devoción al Dulce Nombre de Jesús, tratando de cumplir el encargo del papa Gregorio X, al término del Concilio de Lyon en 1274, por el que se encomienda a esta Orden propagar esa devoción desde el púlpito[7]. En 1432 se fundó en Lisboa la Cofradía del Dulcísimo Nombre de Jesús, a iniciativa del venerable P. Andrés Díaz, quien, siendo por entonces obispo dimisionario, dedicó su solicitud pastoral a liberar las almas del pueblo de los males materiales y espirituales generados por la peste que se había adueñado del pueblo lisboeta por aquellas fechas. A partir

5. Cf. CIC c. 1368.
6. Cf. CIC c. 1369.
7. El beato Jordán de Sajonia, sucesor del fundador de la Orden Dominicana, ya había promovido esta devoción y había redactado una salutación al nombre de Jesús. En el siglo XVII esta misma Orden divulgó un rosario del Dulcísimo Nombre de Jesús.

del 1 de enero de 1433, se celebró solemnemente el día primero de cada año por la Cofradía y el mismo venerable compuso un libro de oraciones y letanías en nombre de Jesús. Desde sus inicios, la cofradía recibió las bendiciones de los romanos pontífices y la acogida de muchos obispos en sus diócesis.

Uno de los religiosos que vieron en esta devoción un remedio eficaz para extirpar las blasfemias fue el insigne predicador P. Diego de Vitoria, hermano del célebre maestro salmantino, y a ello dedicó su actividad apostólica. Empezó fundando la cofradía en el convento de S. Pablo de Burgos, del que era hijo, y posteriormente recorrió muchos pueblos del reino de Castilla predicando esta devoción e instituyendo la cofradía, la cual, merced a su celo apostólico, fue acrecentando el número de fraternidades, algunas de las cuales llegaron hasta nuestros tiempos. La cofradía se designó con los nombres de Cofradía del Santísimo Nombre de Jesús, o Cofradía del Nombre de Dios y, a veces, Cofradía de los Juramentos. El mismo padre Diego de Vitoria imprimió una Regla para la cofradía con el fin de poner remedio a las blasfemias, perjurios y juramentos ilícitos.

Los papas vieron con buenos ojos esta devoción y la cofradía que la promovía y colmaron de indulgencias a quienes se inscribieran en ellas. Pío IV aprobó los estatutos redactados por el P. Vitoria en la Bula *Injunctum nobis* de 13 de abril de 1564[8]. Esta Bula fue otorgada a instancias del P. Juan Gallo, compañero conventual del P. Vitoria en Burgos, con ocasión de su viaje al Concilio de Trento.

Al fundar la cofradía en su querido convento de Burgos, el P. Vitoria la dotó de una Regla y redactó también un breve tratado sobre la moralidad de los juramentos, para dar base teológica a la nueva devoción. Aunque no sabemos la fecha de estos breves escritos, son anteriores al 10 de abril de 1551, fecha de su fallecimiento[9]. Parece que la regla y las ordenaciones que tuvo ante los ojos el P. Domingo de Soto al redactar su trabajo fueron éstas de su hermano en religión. Posteriormente escribió el religioso Felipe de Meneses, O.P. un tratado sobre el mismo tema[10].

8. Cf. *Bullarium S.O. Praedicatorum*, editum a A. Bremond, t. V, p. 95. Puede recordarse aquí la Constitución *Cum primum apostolatus* de S. Pío V, donde por primera vez se imponen penas de multa a los laicos blasfemos.
9. Cf. V. Beltrán de Heredia, *Ensayo biobibliográfico sobre el P. Diego de Vitoria, O.P., fundador de la Cofradía del Santo Nombre*, en "Miscelánea Beltrán de Heredia", t. II (Salamanca 1972) p. 102.
10. Está en el códice de la Biblioteca Nacional con la signatura R/38180 y comprende las páginas 266-455. Lleva el título: *Tratado de los juramentos del Presentado Philippe de Meneses, regente en el Colegio de S. Gregorio de Valladolid, de la Orden de Predicadores, en defensión, declaración y argumento de la santa cofradía del Nombre de Dios, nuevamente instituida en España*, s.f. El primer texto del códice es la obra de Soto, que aparece como impresa en *Anvers, En casa de la biuda y herederos de Juan Stelsio, 1569*.

Los Capítulos Provinciales de la Provincia dominicana de España prestaron atención a esta nueva forma de apostolado, recomendando especialmente a los priores y predicadores un especial celo en desterrar este mal del pueblo cristiano y castigando con severas penas a los religiosos que abusaran de estas expresiones [11]. Se daba cumplimiento así a la voluntad de los Papas que quisieron encomendar este apostolado especialmente a esta Orden, negando las indulgencias a las fraternidades que no estuvieran fundadas por religiosos de la orden dominicana [12].

DOCTRINA MORAL DE SOTO SOBRE LOS JURAMENTOS

La doctrina de Soto sobre los juramentos tiene todo el rigor y exactitud que se podría esperar de un maestro universitario en teología moral, si bien el presente escrito fue redactado con un objetivo meramente pastoral. Soto había expuesto esta materia anteriormente en las aulas e hizo una redacción posterior, que incorporó a su conocida obra *De Iustitia et Iure* en su segunda edición (1556). Los teólogos moralistas posteriores tendrán a la vista este libro de su obra doctrinal, pero se olvidaron del presente opúsculo, que, por ser de carácter pastoral y exhortativo, quedaba limitado a ls situación en que se pronunció.

En términos generales, podemos describir la doctrina aquí expuesta como la de un fiel discípulo de Sto.Tomás y profundo conocedor de la doctrina de su maestro. En ninguna de las enseñanzas aquí expuestas se aleja del pensamiento de Sto. Tomás y, en aquellos puntos controvertidos en que propone una opinión personal, lo hace con la pretensión de restaurar con ella el genuino pensamiento del aquinatense.

El doctor segoviano añade citas de autores cristianos sobre este tema, que no fueron conocidos por Sto. Tomás, y que eran fruto de su vasta erudición. Entre estas fuentes nuevas son dignas de recordar algunas. En primer lugar, las referencias a S. Juan Crisóstomo, a quien cita siempre con filial afecto. El texto de las homilías 14 y 15, por versar sobre el tema del juramento, son citadas profusamente. Y lo mismo sucede con la homilía XII del *Opus Imperfectum*

11. Cf. Actas del Capítulo Provincial de la Provincia Dominicana de España de 1551, en el que el mismo P. Soto actuó de definidor y a quien es presumible atribuir esta determinación. Lo mismo se repite en las Actas del Capítulo electivo de 1553, en Burgos.

12. Cf. *Decet Romanum Pontificem*, de 21 junio de 1571: *Bullarium S.O. Praedicatorum*, t. V, p. 227. Se suscitó entonces una controversia sobre si las indulgencias eran extensibles a otras fraternidades no dominicanas. Sobre ello puede verse el *Tractatus de consensu Bullarum*, en "Bullarium S.O.P.", t. último, tr. XV, q.6 &1.

in Matthaeum, que es un escrito espurio, y cuyo autor parece ser un presbítero arriano del s. V. De S. Agustín se citan varios de sus sermones, pero sobre todo sus escritos *De Mendacio* y *Contra Mendacium*, además de la Carta a Publícola, sobre cuestiones del juramento. De S. Jerónimo le eran bien conocidos los *Cuatro Libros sobre el evangelio de Mateo*. Y no podían faltar las oportunas citas de la obra didáctico-moral de S. Ambrosio, titulada *De Officiis ministrorum*.

El recurso a autoridades filosóficas se restringe a Aristóteles y Cicerón, si bien esos lugares ya eran sobradamente conocidos del pensamiento moral anterior, especialmente de Sto. Tomás.

Conoce también los textos jurídicos del *Corpus iuris civilis* y del Decreto, principalmente de este segundo, donde se recogían los principales textos de S. Agustín y de S. Jerónimo.

La línea doctrinal en que se inserta esta obra es la de la tradición moral tomista y en clara dependencia con los comentarios del Cardenal Cayetano, que tanto influjo ejercieron en los tomistas del siglo XVI. Sin embargo, Soto no renuncia a una postura crítica frente a Cayetano, del cual no duda en distanciarse y al que se enfrenta en algunos puntos concretos.

Nos permitimos resaltar, a continuación, aquellos puntos en que el maestro salmantino se separa de lo que había enseñado el que fuera maestro general de la Orden, Cardenal Cayetano. La primera, se refiere al reproche de falta grave en quienes juran impulsados por la costumbre de jurar, tanto si lo jurado es verdadero como falso. Cayetano sostenía, en efecto, que quienes han contraído esa perniciosa costumbre de jurar en cualquier situación, sus actos de juramento son siempre pecado mortal, aunque su juramento se haga inadvertidamente. Y lo razonaba diciendo que esa inadvertencia no es causa propiamente de perjurio "ya que si hubiera prestado atención a lo que hacía, no hubiera dejado de jurar, llevado por la fuerza de su costumbre" [13]. Soto replica que "tal razón confieso que nunca la entendí y no la puede creer" [14]. No es admisible que quien ha contraído la costumbre de jurar, necesariamente haya de perjurar, cual si los vicios fueran un determinismo insuperable al mal. Así, pues, al que sin reflexión pronuncia juramentos, no se le puede imputar otro reproche que la misma inadvertencia en el jurar y no el posible perjurio en que incurriría en la hipótesis de actuar premeditadamente. Soto, pues, sostiene sin ambages que el hábito de jurar no es en sí pecado, sino sólo la causa de incurrir en pecados o, si se quiere, un peligro próximo de pecar.

13. Cf. *Commentaria Th. de Vio Caietani in Summam Theol.*, in II-II, q.98, a.3.
14. Cf. h.l., cap. XII, p. 126.

Esta opinión de Soto dio un nuevo sesgo a la doctrina moral de los juramentos y ayudó a superar algunos equívocos de las doctrinas de Cayetano. Pero puede pensarse que su exposición no sea totalmente convincente, al menos tal como la leemos en el capítulo XII de este opúsculo. Más adelante, moralistas notorios, como es el caso de los Salmanticenses, de indudable filiación tomista, dejaron, a nuestro parecer, las cosas más claras, pues afirman que el juramento hecho inadvertidamente y sin consideración, no puede tacharse de pecado mortal, ya proceda su autor por costumbre o sin costumbre. Otra cosa sería si esa tal inadvertencia o descuido son producto de una negligencia grave y pecaminosa, pues entonces no quedarían excusados de pecado, ya que en asuntos serios de la vida es lógico exigir una reflexión suficiente[15].

Otra corrección que introduce Soto se refiere a la parvedad de materia en el juramento promisorio, en el que cabe parvedad de materia, por ejemplo en el caso de una mentira no perniciosa o el juramento de no prestar dinero nunca al amigo[16]. En el juramento asertorio su gravedad deriva siempre de ser injuria inferida a Dios por traerle como testigo de lo falso. En cambio, en el promisorio el propósito actual del jurante es una verdad, pero su incumplimiento posterior se medirá por la materia incumplida. Si lo prometido fuera ilícito, desaconsejable o imposible, la obligación no surtiría efecto y, si es materia leve, también la obligación no excedería de levedad. No entiende Soto que puede imputarse pecado mortal, por ejemplo, a las madres que, llevadas de la ira, juran pegar unos azotes al hijo travieso, pero luego, pasado el enfado, no lo cumplen. Algo similar había afirmado Soto en la cuestión de los votos, donde sostenía que el voto de una cosa pequeña no constituía pecado mortal. Cayetano, en cambio, había opinado que "el juramento de recitar un avemaría o de dar un vaso de agua fría obligaban a pecado mortal"[17]. Y su razón era extremadamente sutil: porque esas cosas pequeñas se juran como un todo cerrado e indivisible, mientras que la parvedad de materia exige materias divisibles en partes pequeñas y grandes. Cuando Soto estudió con más detención este tema en su gran obra *De Iustitia et Iure*, se confirma en la sentencia aquí avanzada, sin negar por ello algún viso de probabilidad a la tesis contraria. En todo caso, el razonamiento de Cayetano le parece a Soto fuera de lugar y acaba reprochando al eminente teólogo que *intricat nescio quam metaphysicam*[18].

Es digna de recordarse aquí también su opinión sobre la moralidad del juramento fingido, es decir, el que se pronuncia externamente sin la intención de proferir verdadero juramento. En cuanto a su gravedad, Soto estima que no

15. Cf. SALMANTICENSES, tr. 17, c. 2, n. 161.
16. Cf. h.l., cap. X.
17. *Commentaria in Summam Theologiae*, in II-II, q.89, a.7, in II.
18. D. SOTO, *De Iustitia et Iure*, l. VIII, q.1, a.5.

es lícita tal ficción y que, como juramento, es pecado mortal. Pero cabe una excepción a esa gravedad, cuando el juramento es forzado con injuria o impuesto sin derecho. Así sería el caso de quien jura entregar un dinero a quien le asalta violentamente y le amenaza con la muerte. Si el asaltador le exigiera jurar que le entregará el dinero, ese juramento fingido no sería pecado mortal. Cayetano sostuvo la opinión de que también en este caso, el juramento fingido sería pecado mortal. La sensibilidad moral de Soto le lleva a afirmar que "sería demasiado rigurosa una ley y la doctrina que condenara a pecado mortal" a quien pronuncia un juramento fingido por miedo o por fuerza[19].

La doctrina de Soto sobre el juramento no adquirió gran arraigo entre los canonistas que prestaban atención a los aspectos morales. El célebre canonista Juan Gutiérrez cita con respeto y admiración a Soto, en su denso estudio *Tractatus tripartitus de iuramento confirmatorio*[20]. La obra de Soto, en cambio, ya no deja rastros en Vicente Mancino[21].

REFORMA DE LA REGLA DE LA COFRADÍA DEL NOMBRE DE DIOS

La predicación de Soto a los cofrades del Nombre de Dios no fue sólo una exhortación espiritual, sino que alcanzó también a una corrección de su Regla, en la que su autor, Diego de Vitoria, O.P., había introducido unos criterios morales para la conducta de los cofrades respecto a los juramentos. Al releerlos Soto para preparar sus sermones, debió tener la impresión de que su autor había extremado el celo moral en algunos aspectos y había gravado en exceso la conciencia de los miembros y de los adoctrinados por ellos.

El aspecto que le pareció más digno de corrección es la imputación de pecado grave a cuantos juramentos profiere el habituado a jurar, mientras no se libere de su mal hábito, lo cual presupone que la costumbre de jurar es en sí misma un estado de pecado continuado. A Soto este criterio moral, tal como suena, le parece de una dureza extrema e injustificada doctrinalmente. Su postura es que los juramentos hechos por inadvertencia o que se pronuncian como movimientos subrepticios sin la atención debida, no pueden incurrir en grave ofensa a Dios, siempre que no haya negligencia culpable. Para el autor de la Regla, en cambio, quien inadvertidamente y sin prestar atención, pronuncia un juramento o una blasfemia, incurre en falta grave, si es un blasfemo habitual o un perjuro. Soto opone que el mal hábito no es en sí un pecado, sino sólo una

19. *De Iustitia et Iure*, l.c., a.7, circa finem.
20. Cf. JOANNIS GUTIERREZ..., *Operum, t. VI: Tractatus tripartitus de iuramento confirmatorio* (Madrid 1597).
21. *De iuramento eiusque vi et effectu* (Venetiis 1601).

inclinación o disposición perversa que nos hace caer en frecuentes faltas. Pero no es una necesidad absoluta, de tal modo que es posible que uno habituado a perjurar, pueda, en un caso concreto, proceder sensatamente y usar del juramento en verdad y justicia, siendo por tanto su acción un acto meritorio. Sucede lo mismo que con el mentiroso, al que no podemos imputarle de pecado todas sus palabras, ni menos pensar que siempre que se expresa en público sin la debida deliberación, necesariamente dirá una mentira.

Procedía, por tanto, corregir esas exageraciones de la Regla. Soto propone una nueva redacción del reglamento, en que empieza sosteniendo que el pecado mortal existe sólo en el juramento con falsedad o en el juramento promisorio, que versa sobre materias de por sí graves. En cambio, los juramentos sin advertencia ni meditación no arguyen de pecado mortal. Soto también introduce una nueva forma de pecado mortal en los juramentos: si se afirma como cierta una cosa dudosa, aun en la hipótesis de que luego resultara ser verdad. Y es que la seriedad y trascendencia de traer a Dios como testigo es incompatible con la ligereza de hacerle testigo de cosas tenidas como dudosas[22].

Ponemos a continuación la regla originaria y, en paralelo, la corrección que introduce Soto en conformidad con sus opiniones morales:

Diego de Vitoria[23]:	*Domingo de Soto*:
Proposición 4ª: "Quienquiera que tiene costumbre, o estilo de jurar generalmente a todo lo que dice, o las más veces... por cada vez que con juramento dice alguna mentira, aunque no pare mientes que miente y que jura, peca mortalmente. Esto se entiende, mientras no retractare el hábito y costumbre mala que tiene del jurar, poniéndose alguna pena, o aplicando algún otro bastante remedio, para echar de sí el dicho hábito de jurar".	Cap. XV, 6 Documento: "Jurar falso sin advertencia y meditación, es pecado mortal, ahora nasca de costumbre o de otra cualquier negligencia o causa, no siendo movimiento subrepticio...".
(*Nada sobre esta norma*)	Cap. XV, 7 Documento: "Afirmar con juramento por cosa cierta la cosa de que no está el hombre cierto, aunque acaso sea verdad, es pecado mortal, o sea por costumbre o sin costumbre. Aunque las más veces nasce de la mala costumbre".
Proposición 5ª: "Quienquiera que, como dicho es, tiene costumbre de jurar comúnmente a todo lo que dice, o las más, sin mirar si jura o dice la verdad, hasta que retrate como dicho es, la tal costumbre, aunque diga verdad, si la jura no mirando lo que dice, ni advirtiendo lo que jura, es perjuro. Y por consiguiente peca mortalmente cada vez que jura sin mirar lo que dice".	(*Desaparece esta proposición*)
Proposición 6ª: Cualquiera que tiene costumbre de jurar, como dicho es, hasta que la retrate y ponga remedio en ella, está en pecado mortal y, por consiguiente, pierde todas las obras buenas que hace, porque no le aprovechan nada para merescer la gloria, más que si no les hiciese".	Cap. XV, 8 Documento: "Como quiera que la costumbre de jurar... ni sea por sí pecado distincto de las mismas obras de jurar ni sea el hábito otra ocasión de jurar, si no la que se quita cesando la obra de jurar, no es de rigor necesaria otra cautela para el sacramento de la confesión, sino proponer de nunca jurar y de huir las ocasiones...".

Con estas correcciones, Soto no sólo movía los corazones a una conducta recta en el uso del nombre de Dios en público con el debido respeto para resolver problemas de la vida social humana, sino que, adicionalmente, contribuía a dotar a la Cofradía de una base doctrinal bien fundada en la teología moral.

Nuestra edición

La primera edición bilingüe de este tratado salió a luz en Salamanca, en las prensas de A. de Portonariis, en el año 1551. Al publicar los textos latino y romance simultáneamente, su autor confiaba que llegaría más fácilmente a todo el pueblo cristiano, en el cual "ya son rarísimos los que leen el latín", como dice en la introducción. Por otra parte, el objetivo pastoral con que había sido

22. El Catecismo de Carranza defiende unas doctrinas similares a las aquí propuestas por Soto. Respecto a la primera regla de la Cofradía, Carranza afirma igualmente que tachar de pecado grave toda juramento pronunciado inadvertidamente por el acostumbrado a jurar, es "sentencia muy rigurosa que se debe y puede templar". Catecismo cristiano, 2º mandamiento, 9ª regla: ed. J. I. Tellechea, t. I (BAC 1972) p. 531.

23. *Suma de proposiciones y sentencias... contra la mala costumbre....de jurar* (Anvers 1569).

concebido, pues se trataba de conferencias cuaresmales predicadas en la catedral de Salamanca aquel mismo año, exigía la mayor difusión posible entre el pueblo sencillo. Su autor ya había hecho lo mismo anteriormente con el opúsculo dedicado a la causa de los pobres.

De aquella primera edición bilingüe quedan escasísimos ejemplares. Uno de ellos está en la Biblioteca Nacional (Signatura: R/ 34491). Al difundirse esta edición en el pueblo, es imaginable que se hiciera en volúmenes separados, en latín o castellano, según los deseos de los lectores. Así se explica que en la misma Biblioteca Nacional exista otro ejemplar con solo el texto latino, encuadernado con otros opúsculos de autores contemporáneos (Signatura: R/ 34740) y otro con solo el texto castellano (R/ 29735). Lo que más reclamarían los miembros de la Cofradía del Santo Nombre, para el que se habían escrito estas páginas, sería, como es presumible, el texto castellano. En Toledo se hizo una edición del texto castellano, y en edición muy pulcra, a cargo de Juan de Ayala, con fecha de noviembre de 1551 (BN Signatura R/ 1012)[24].

Existen también ejemplares de una nueva edición hecha en Salamanca, en 1553. Es una reedición de la obra en latín y castellano, hecha por el mismo tipógrafo salmantino y que debió ser iniciada a finales de 1552 -el frontispicio del texto latino lleva la fecha de MDLII- y terminada en 1553, que es la fecha que figura en el colofón del texto español. De ella se conserva un códice con ambos textos en la Universidad de Salamanca (Signatura: 1ª /21731)[25]. Y, al igual que ocurrió con la primera edición, el texto se difundió ampliamente en ediciones separadas, en latín y castellano. De ambas hay varios ejemplares en las Biblioteca Nacional y Universitaria de Salamanca. Posteriormente se hicieron múltiples reediciones del texto español, entre las que cabe recordar las hechas en Amberes, en la tipografía de J. Steelsio. Se hizo también una traducción italiana por el P. Pedro González en 1586 y la última que se hizo en castellano data del siglo XVIII. Pero al haber introducido el maestro Soto un tratado sobre el juramento en su obra académica *De Iustitia et Iure*, en donde trata este mismo tema con más rigor científico y más extensamente, no es de extrañar que el público ya no acudiera al tratado que ahora nos ocupa, cuyo objetivo era primordialmente pastoral.

Para preparar la presente edición, hemos escogido la primera edición de la obra en 1551. La hemos cotejado con la segunda, de 1553, que se hizo con la supervisión del mismo Soto, pero no fue alterada por su autor y lo único que cambió fue la corrección de errores tipográficos. Estas correcciones, sin

24. Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto*, p. 533.

25. Estos ejemplares están descritos por J. BRUFAU en *Domingo de Soto, O.P., Relecciones y opúsculos*, t. I (Salamanca, San Esteban, 1995) p. 44s.

embargo, no justificarían que la tomáramos como edición ejemplar, pues, al lado de algunas correcciones, introduce otros nuevos errores que no estaban en la primera.

LA TRANSCRIPCIÓN DEL TEXTO ORIGINAL

Para el texto latino de la obra hemos usado el códice de la primera edición de la Biblioteca Nacional, que hemos citado antes. Nuestro trabajo se ha reducido a desarrollar las frecuentes abreviaturas, sin excluir el signo tironiano de *et*, sin lo cual el texto sería de difícil lectura hoy, y hemos cambiado la puntuación y división en párrafos, para ofrecer un texto intuitivo al lector actual. Para acrecentar la utilidad de la edición, hemos controlado y anotado la referencia de todas las citas textuales, que en algunos casos estaban equivocadas y en otros se hacían con una técnica hoy desusada. Hemos incorporado también al texto los títulos de los epígrafes, que en la edición original figuraban como ladillos, pero ahora pueden servir de indicadores del contenido de cada párrafo. Para distinguirlos, los hemos puesto entre paréntesis.

En la edición del texto en lengua vernácula, hemos conservado el texto con escrupulosa fidelidad del lenguaje, pero hemos cambiado toda la ortografía para adaptarla a la usual hoy. La traducción de Soto es bastante fiel al original latino, pero se nota la falta de términos en castellano para muchos conceptos de la teología. A pesar de ello, creemos que la reedición de este tratado de Soto será un ejemplo de interés lingüístico sobre lo que era el incipiente lenguaje culto español en temas teológicos, en que empezaba a distanciarse del lenguaje latino académico. Al tratarse de una obra compuesta para el pueblo llano, hace más meritoria la voluntad de adaptación y expresividad del lenguaje.

Hemos conservado todas las modalidades fonéticas del original castellano, aunque no sean las actuales. Y lo mismo la sintaxis, que, por lo demás, no plantea especial problema para el lector actual. Hemos transcrito las abundantes erratas que tiene el original, pero advirtiéndolas por *sic* o *sic pro*. La ortografía, en cambio, ha sido alterada para que resulte de fácil comprensión hoy. Nos pareció que no tendría sentido reproducir la arcaica ortografía original, en parte porque entonces no existían reglas ortográficas y, en parte, porque los usos ortográficos eran totalmente anárquicos y en una misma páginas encontramos diversas escrituras de la misma palabra. En todo caso, no consta que las transcripciones gráficas fueran originales del docto dominico, pues no conservamos sus autógrafos. Recordemos, además, que los acentos han sido acomodados al uso actual. Y la división en párrafos y la puntuación ha sido también acomodada a los usos hoy vigentes. Los contenidos centrales del

texto, por ejemplo las conclusiones doctrinales, las hemos resaltado en el tipo de letra de imprenta, para centrar la atención del lector. En el uso de mayúsculas también nos hemos atenido al uso actual. Hemos suprimido el uso de las dobles consonantes en medio de palabra: ss, ff, etc. También nos hemos acomodado al uso actual en la doble ortografía de letras como v/u, b/v, h, y/i, ç/z, rr/r, x/j, c/q,...

Otras opciones que hemos tomado en nuestra edición son las siguientes. Hemos actualizado la unión de las palabras, sobre todo en el caso de los enclíticos. Hemos suprimido siempre la "ch" de palabras como christianos, charidad, etc., pues esas grafías, que pervivieron hasta el siglo XVIII, no respondían a la pronunciación efectiva, que era siempre el fonema "k". Lo mismo hemos hecho con la "ph" de algunas etimologías, como "philosofo", que hemos transcrito siempre como "f". Y la "th" (theólogo, Thomas...) vertida en "t". Hemos respetado, sin embargo, los paréntesis del texto, aunque hoy se preferiría el doble guión en bastantes casos. Los nombres propios los hemos adaptado al uso generalizado hoy, v.gr. Tomás, Agustín, Alejandro, etc., y sólo en algunos casos hemos conservado el anacrónico Moisen. Hemos conservado los apócopes originales, aunque hoy estén en desuso: *dellos*, *desta*... En suma, hemos actualizado la ortografía para facilitar la lectura, pero hemos respetado todas las peculiaridades léxicas del original.

En el texto español no hemos hecho referencia a las citas, ya que todas ellas son de originales latinos, que son los que usó Soto, mientras que las del texto español son traducciones personales del autor. Los títulos de epígrafes, puestos por nosotros para aligerar la lectura de párrafos algo farragosos, van señalados entre corchetes ([]). Cuando en el texto español falta una frase o inciso que está en el texto latino, o viceversa, la falta se hace notar con puntos suspensivos (....).

Inſtitucion de fray
Domingo de Soto, de la or-
den deſancto Domingo, a loor del
nombre de Dios, de como ſe ha
de euitar el abuſo de los
juramentos.

Impreſſo en Salamanca, en caſa de
Andrea de Portonariis.
M. D. L III.

Portada de la segunda edición salmantina de la *Institución de cómo se ha de evitar el abuso de los juramentos*. Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura 23676

FRATRIS DOMINICI SOTO, SEGOVIENSIS,
THEOLOGI, ORDINIS PRAEDICATORUM,
DE CAVENDO IURAMENTORUM ABUSU,
AD LAUDEM DIVINI NOMINIS INSTITUTIO

/3/ MAGNO PHILIPPO, CAROLI V CAESARIS MAXIMI,
HISPANIARUM PRINCIPI, FRATER DOMINICUS SOTO
FELICITATEM

Summae sit laus Optimo Deo, serenissime Princeps, quae in his Caesareis, tibique subinde haereditariis regnis, attentioribus oculis invideri coeptum est, acerbiusque vindicari scelus hoc polluendi vanis iurationibus gloriosum eius nomen, quod sane scelus pientissimo eius numini, ut maxime iniurium, ita est invisissimum. Hanc inquam ob rem (ut /4/ tuae iam innuit Celsitudini) viri quipiam religiosi, quorum sanctus zelus plurimi habendus est, omnique favore prosequendus, familias quasdam, quas fraternitates vocant, excogitarunt, quibus institutum studiumque sit, rabidam hanc pestem abigere, christianoque gregi cavere, et quam maxime per Dei opem fieri potuerit, extinguere. Horum ego allectus exemplo, dum hac nuperrime lapsa quadragesima in hac sancta ecclesia Salmantina ad populum concionarer, in animum induxi, de penuria ingenii mei meum quoque pauperem numum in hoc publicum subsidium erogare. Neque vero verbum in terram cecidit malam. Solet enim civitas haec, ut quae est vomere evangelico bene culta, /5/ huiusmodi sancta semina et excipere prompte et divino influxu benigne reddere. Quocirca, non solum familia statim creatur et ordo, qui religiosum negocium hoc omni cura susciperet, verum concursum ad me a multis est, qui mecum expostulabant

**INSTITUCION DE FRAY DOMINGO DE SOTO
DE LA ORDEN DE SANCTO DOMINGO,
A LOOR DEL NOMBRE DE DIOS,
DE COMO SE HA DE EVITAR
EL ABUSO DE LOS JURAMENTOS**

/2/AL MUY ALTO Y MUY PODEROSO SEÑOR EL SERENISIMO
DON FILIPE (*sic pro*: FELIPE), PRINCIPE NUESTRO DE ESPAÑA,
SU CAPELLAN FRAY DOMINGO DE SOTO

Sea Dios bendito (muy alto y muy poderoso Señor), que en estos reinos de la Católica Majestad del Emperador, nuestro Señor, y por ende patrimonio de V. Al., se ha comenzado con mayor atención y reprehensión a echar de ver esta maldad de ensuciar con vanos juramentos su esclarescido nombre. La cual maldad, como a su majestad es /4/ grandemente injuriosa, así le es en gran manera aborrescible. Digo que por esta causa, como Vuestra Alteza tiene ya entendido, algunas personas religiosas, cuyo sancto celo es digno de ser mucho preciado y mucho favorescido, han inventado cierta manera de cofradías, cuya institución y cuidado sea ojear esta rabiosa pestilencia del ganado de Jesucristo, y, mediante su favor, cuanto más fuere posible extinguirla. Por cuyo ejemplo, predicando yo esta cuaresma que agora paso en esta sancta iglesia de Salamanca, me persuadí a ofrecer yo también, de la pobreza de mi ingenio, mi pobre moneda para el subsidio de este bien público. Y no cayó mi palabra en tierra estéril. Porque según /5/ esta ciudad está con la reja evangélica, por la gracia de Dios, bien cultivada, suele con prontitud recibir semejantes simientes de sanctidad y, mediante la influencia de Dios, hacer con ellas fruto. Por lo cual, no solamente fue instituida una sancta cofradía que tomó

cur quae de suggesto dixeram, non eadem praelo demandarem, quo possent latius patescere. Nam qualiacumque fuerant, tamen putabant fructum allatura non poenitendum.

Annui equidem lubenter. Imo, quia ii, quibus latine datum est legere, rarissimi sunt, quos vero contagio haec in dies contaminat, quibusque adeo operae precium est relegere, plerique omnes, duplatum exemplar, latinum scilicet et hispanum, veluti /6/ deliberationem, quam in causa pauperum ad tuam Celsitudinem iam pridem missimus, eodem propemodum exemplo, edendum duxi. At qui etsi minime ignorem, minutius hoc esse munusculum, quam quod Celsitudini tuae dicandum foret, tamen ut negocium, quod ad divinum honorem tanti refert, regia authoritate communirem, quando Caesareum nomen, prae eius Maiestate, huc accersere cunctatus sum, tuum inclyte Princeps non sum veritus implorare, cui nimirum meas iam diu chartas nuncupare coepi. Nemini quippe dubium est, quin si Claritudo tua huic negotio quidpiam authoritatis admoverit, venturum usu sit ut, hac extirpata pestife/7/ra peierandi consuetudine, honor maximo Deo de tanto obsequio sit amplissime referendus. Suscipiat ergo Celsitudo tua, clarissime Princeps, rationem hanc exaltandi divinum nomen, ut hac possit nova gemma diadema tuum effulgere.

Nam, praterquam quod divinae maiestati tanta obligatus es fide, habes in terris alteram humanam, a qua iure optimo potes, ac subinde maximo debes, merito excelsam hanc virtutem aborrendi periuria haereditare. Quae quidem virtus Caesareae Maiestati in eo est honore et precio, quo eam habere debent aestimareque ingenui et nobiles, atque adeo magnates, et prae omnibus longe principes et reges, ad /8/ honorem illius et gloriam, per quam reges regnant, et legum conditores iusta decernunt./9/

en cuidado este religioso negocio, empero concurrió gente a mí, que me instigaban a que lo mismo que había predicado, y más extenso, lo imprimiese, para que semejante dotrina pudiese ser más conocida y dilatada, que, por baja que ella era, tenían opinión que pudise (*sic*) hacer algún fruto, condescendí, pues, libremente a su suasión.

Y conociendo que los que entienden latín son raros, y aquellos a quien esta pestilencia cada día se pega /6/ y que por eso tienen necesidad de leer esta materia, son casi todo el pueblo, acordé de imprimirlo en latín y en romance, como hice (*sic pro*: dice) la Deliberación en la Causa de los Pobres, que, días ha, ofrescí a V. Alteza. Y, aunque no ignoro que semejantes menudencias no son dignas de dedicarse al nombre de V. Alteza, empero por ser este negocio tan importante a la honra de Dios, me pareció digno de ser autorizado con nombre real. Y, por ende, ya que no se osase a autorizarle con el nombre de su Cesárea Majestad, atrevime a implorar el de V. Alteza, mayormente habiéndole ya antes comenzado a dirigir mis papeles. Porque nadie duda sino que si V. Alteza es servido de /7/ dar alguna autoridad a este sancto negocio en breve se podrá, destroncando esta perversa costumbre, hacer gran servicio y honor a Dios. Tome, pues, V. Alteza, muy esclarecido Príncipe, esta empresa de honrar y ensalzar por esta razón el nombre de Dios, porque esta preciosa perla añada claridad a su real Corona.

Pues después de la divina Majestad a quien tiene obligada su fe, tiene otra humana en la tierra, de quien con mucho derecho puede, y por ende debe, heredar esta sancta virtud de aborrecer los falsos y vanos juramentos. La cual virtud su Cesárea Majestad precia y honra en aquel grado, en que la deben estimar y guardar todos los nobles, mayormente los gran/8/des, y con mucho mayor razón y obligación los príncipes y reyes, a honra y por acatamiento de Aquél por quien los reyes reinan y los hacedores de las leyes guardan justicia.

FRATRIS DOMINICI SOTO, SEGOVIENSIS, THEOLOGI, ORDINIS PRAEDICATORUM, **DE CAVENDO IURAMENTORUM ABUSU**, AD LAUDEM DIVINI NOMINIS INSTITUTIO

CAPUT PRIMUM

QUO, CEU IN PROLOGO, RATIO ORDOQUE DICENDORUM PROPONITUR

Bene ac divine rex et propheta David eo psalmo quo cultores Domini admonet laudare Dominum, continuo subnectit, ut laudent pariter et nomen Domini: *Laudate enim,* inquit, *pueri Dominum; laudate nomen Domini*[1]. Nam cum nomen sit illud, per quod res significatur, eiusque subinde sit quasi effigies et imago, eadem laus et rei debetur et nomini. Quapropter, honorifice pronunciare et reverenter audire nomen Domini, hoc ipsum est, laudare Dominum. Adde, quod inmensa Dei /10/ bonitas, cui omnis debetur laus, dulcisonum cantumque, iucundum facit nomen eius unde alibi idem psaltes: *Laudate*, inquit, *Dominum quia bonus dominus; psallite nomini eius quoniam suave*[2]. Neque vero solum tam prolatu quam auditu suavissimum est nomen Dei, verum et super omne unguentum odoriferum, nam veluti oleum effusum sentiebat illud sponsa[3]. Rursus quia quantum nomine Dei significatur, tantum et eo longe cumulatius existit in re ipsa, fit, ut (quemadmodum idem ait alibi David) secundum nomen eius, ita sit et laus eius[4]. Hoc est, sicuti nomen Dei immensum pelagus bonitatis designat, sic et laus illi infinita debetur. Quapropter quo Deum homines expressiori notione attingunt, eo maiora illi tribuunt laudum praeconia. Et ideo christiani, ut eum certissime cognoscimus, ita verissime colimus. Quam utique ob rem, ubi Apostolus exaltationem

1. Ps 112, 1. 2. Ps 134, 3. 3. Cant 1,2. 4. Cf. Ps 47, 11.

/9/INSTITUCION DE FRAY DOMINGO DE SOTO, DE LA ORDEN DE SANCTO DOMINGO, A LOOR DEL NOMBRE DE DIOS, DE COMO SE HA DE EVITAR EL ABUSO DE LOS JURAMENTOS

CAPITULO PRIMERO

QUAE (*sic*) ES COMO PROLOGO, EL CUAL SE PROPONE LA RAZON Y ORDEN DE LO QUE SE HA DE DECIR

Bien y divinamente el rey y profeta David en aquel psalmo, donde amonesta a los que sirven a Dios que loen al Señor, juntamente añade que alaben también su sancto nombre: *Load*, dice, *siervos de Dios al Señor y alabad el nombre del Señor*. Porque como el nombre sea la voz por donde las cosas se significan, y por ende sea como una imagen de las mismas cosas, el mismo honor y alabanza que se debe a la cosa, se debe también al nombre. /10/Y, por el consiguiente, pronunciar con acatamiento el nombre del Señor, y oirle con toda reverencia, eso es loar al Señor. Allende que el abismo de la infinita bondad de Dios, a quien toda alabanza se debe, hace dulcísimo su glorioso nombre a la boca de quien la habla, y a las orejas de quien le oye. Por lo cual dice el mismo psalmista en otro psalmo: *Load al Señor, porque El es bueno y cantad alabanzas a su nombre, porque es suave*. Y no solamente a la lengua y a los oídos es suave el nombre de Dios, mas, según la esposa de los Cantares, como un ungüento preciosísimo cuando se derrama, así es odorífero. De más desto, porque cuanto el nombre de Dios nos da a entender, tanto y mucho más, hay en el mismo Dios, síguese (como dice en otro lugar el mismo David) que, según es la nombradía de Dios, así es su alabanza. Que quiere decir: así como el nombre de Dios nos representa un piélago de inmensa bondad, así es El, así se le debe loor infinito. Y por ende cuanto es mayor el conocimiento que cada uno tiene del, tanto le alaba más. Y por eso los cristianos, que más a lo cierto le conocemos, más legítima honra le damos. Por manera que el ensalzamiento de Dios, y el

Christi ob inenarrabilem eius humilitatem memorat, protinus et celebratissimi eius nominis meminit: *propter quod enim*, inquit, *exaltavit illum Deus, et dedit illi nomen quod est super omne nomen*[5].

Haec haud inepte meditatus mihi videor, iuramentorum causam ingrediens, nempe ut primo statim aspectu perspectum omnibus fit, quanta af/11/finitate veneratio divini nominis cum eius amore et cultu sit coniuncta. Unde praeiacto praecepto primo, quod fundamentum est omnium, de fide et cultura quae uni debetur Deo, illico apponitur secundum, ne nomen eius vane usurpemus[6].

Perversitas ergo haec peierandi nomineque abutendi divino adversa est et contraria secundo praeceptorum prioris tabulae divinae legis, hoc est, eorum quae directe et, quod aiunt, immediate ad divinum attinent amorem et cultum. Nam cum maximum illud legis mandatum in charitatem Dei et eam quae est in proximum bipertitum sit[7], in duabus tabulis sculptam tradidit Deus legem suam Moysi[8], quarum prior amorem Deo debitum exprimebat, posterior vero benevolentiam proximi[9]. Et sunt in priori ordine tria praecepta, quorum primo iubemur firmam uni vero Deo servare fidem, eique soli, cunctis deorum figmentis ablegatis, honorem et cultum exhibere. Secundum vero ad reverentiam eius attinet, quo cavetur ne sui nominis magestatem (*sic*) inanibus iuramentis inquinemus. Quibus tertium de sanctificandis festis adiectum est. Hanc igitur supremam sui nominis reverentiam nobis Christus eo usque commendavit, ut ab omni nos iurationis forma absterreret: *Ego enim*, inquit, *dico vobis, non iurare omnino*[10], ubi et ego et dico /12/ et omnino insignem prae se emphasin ferunt: Ego, inquit, ipsissimus Deus, dico quod est imperandi verbum, non iurare omnino, neque per coelum, neque per terram, etc. Quam subinde exagerationem expressit nobis et eius apostolus Iacobus. Nam quasi hoc esset fundamentum et basis christianismi, sic ait: *Ante omnia, fratres mei nolite iurare, neque per coelum, neque per terram, neque aliud quodcumque iuramentum*[11], ac si dixisset: hoc primum omnium stabilimentum est et specimen christiani, si procul ab eius ore et animo abfuerit iusiurandum. Praemiserat enim admonens: *Si quis putat se religiosum esse, non refraenans linguan suam, sed seducens cor suum, huius vana est religio*[12]. At non obstante quod tantum religionis collocaverit apostolus in infraenanda lingua, tantumque absurditatis et criminis in abusu divini nominis ac si Christus nobis omnino iurare iussisset, ita nos linguae facilitas in nefariam iurandi ac peierandi consuetudinem praecipitat. Usque adeo, ut veluti mandato Christi obliti iam christiani ius sibi possessionis videantur acquisivisse contra Deum, ut ea propemodum facilitate iuramenta disseminent qua verba. Atqui si praecep-

5. Phil 2,9. 6. Cf. Ex 20, 2ss; Deut 5, 7ss. 7. Mt 22, 40. 8. Ex 34, 28ss. 9. Ex 34, 1. 10. Mt 5, 34. 11. Iac 5, 12. 12. Iac 1, 26.

de su nom/11/bre, todo anda igual. Y así S. Pablo donde dice que Dios ensalzó la persona de nuestro Redemptor en premio de su inefable humildad, juntamente añade que *le dio nombre sobre todos los nombres, porque al nombre de Jesús todas las criaturas se arrodillen.*

Paréceme que no ha venido sin propósito esta meditación para entrar más advertidos en esta causa de los juramentos. Porque por aquí se entenderá cuán abrazados andan el honor de Dios y el de su nombre. Y de aquí es que, tras el primer precepto de la ley, que es de la fe y honra que debemos a un solo verdadero Dios, sin mezclar con El otros dioses falsos, el cual es el fundamento de nuestra religión, luego se sigue el mandamiento que toca a la reverencia que a su sancto nombre se debe.

Tenemos, pues, concluido que esta perversidad de perjurar y usurpar el santo nombre de Dios en vacío, contradice al segundo de los preceptos de la primera tabla, que quiere decir, de aquellos que pertenescen al amor y honra de Dios. Porque como aquel gran precepto de la ley se divida en los miembros, que son amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos, dio Dios a Moisén escripta la ley en dos tablas. En la /12/ primera, le dio los tres preceptos que tocan a su amor, que son creer y honrar un solo Dios y reverenciar su nombre y celebrar sus fiestas, y en la segunda están los otros siete mandamientos que tocan al prójimo. Esta reverencia del nombre de Dios con grandísimo encarecimiento nos encargó nuestro Redemptor Jesucristo por estas palabras: *Yo os digo que en ninguna manera juréis.* Las cuales todas son palabras de encarecimiento: Yo, que soy el mismo Dios, os aviso y como Señor vuestro os digo y amonesto que en ninguna manera juréis: ni por el cielo, ni por la tierra, etc. Y su apóstol Santiago, como si éste fuese el principal fundamento del cristianismo, así lo encarece, diciendo: *Ante todas cosas, hermanos míos, ni aun por la voluntad os pase jurar, ni por el cielo ni por la tierra, ni otro cualquier juramento.* Como si dijiera: ésta ha de ser la muestra por donde se ha de conocer el cristiano, si ni en su boca ni en su voluntad se hallare rastro de juramento, conforme a lo que nos había él mismo avisado él mismo antes: *Si alguno se tiene por religioso, y no refrena su lengua, engañado vive, porque su religión es vana.* Y es tanta nuestra corrupción, que no obstante tan /13/extraño encarecimiento del Apóstol y del mismo Jesucristo, como si su divina Majestad nos hobiera mandado que en todo caso juráramos, así la facilidad y desenfrenamiento de la lengua ha precipitado a los cristianos en esta abominable costumbre de jurar y perjurar. En tanto grado que ya, como olvidados del mandamiento de Dios, así parece que han adquirido contra él posesión, y, como hombres que no lo tienen por pecado, con la misma facilidad que derraman palabras, van por do quiera sembrando juramentos. E si la prohibición de jurar fuese ley humana, la costumbre habría adelgazado el pecado, empe-

[PRIMA PARS]

CAPUT II

QUO VIRTUS IURAMENTI DIFFINITUR ATQUE IN SUO GENERE CONSTITUITUR

Primum punctum in expositione illius loco positum est, quem iam proxime ex Matthaeo citavimus. Apparet enim evangelium in superficie pugnare cum antiqua lege, id quod ignarum lectorem, dubium anxiumque habere potest. Extat enim in Deuteromio divina haec praeceptio: *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies, ac per nomen illius iurabis* [16]. Ubi vel iussum vel permissum est iurandum per Dei nomen. Contra vero videtur Christus in suo illo celeberrimo sermone in monte inter leges alias, quas orbi illic posuit, vetustum illud mandatum retractasse et antiquasse. Ait namque: *Audistis quia dictum est antiquis* (scriptum enim est in Levitico: *non periurabis in nomine* /16/ *meo, neque pollues nomen Dei tui: ego Dominus* [17]) *reddes Altissimo iuramenta tua* (hanc quidem sententiam faciunt verba Deute.: Per nomen illius iurabis), *ego autem dico vobis non iurare omnino, neque per coelum, quia thronus Dei est, neque per terram, quia scabellum est pedum eius; neque per Hierosolymam, quia civitas est regis magni; neque per caput tuum iurabis, quia non potes unum capillum album facere aut nigrum. Sit autem sermo vester, est est, non non; quod autem his abundantius est, a malo est* [18].

Ecce ubi (si sonum tantum verborum audias) non expositum solum, aut limitatum apparet priscum illud praeceptum, verum abrogatum prorsum ac evangelica lege exclusum.

(*Iuramenti diffinitio*)

Primum omnium ad aperiendum sensum dominicae huius sententiae supponenda nobis est iuramenti diffinitio. Est enim iurare Deum in testem citare,

16. Deut 6, 13. 17. Lev 19, 12. 18. Mt 5, 33-37.

[PRIMERA PARTE]

CAPITULO II

/16/

EN EL CUAL SE DECLARA QUÉ LINAJE DE VIRTUD SEA EL JURAMENTO

El primer punto desta primera parte tiene su dificultad en la declaración de aquel lugar que citamos de S. Mateo. Porque paresce que el Evangelio, mirado en la sobrehaz, contradecir a la ley vieja, lo cual podría tener perplejo al que lo leyese. Está escripto en el Deuteronomio: *Temerás a tu Señor Dios, y servirle has a El solo, y jurarás por su nombre,* adonde paresce que se contiene o mandamiento o permisión de jurar por el nombre de Dios. Por el contrario, paresce nuestro Redemptor en aquel su famoso sermón del monte, entre otras leyes que allí puso al mundo, haber derogado aquel antiguo mandamiento. Porque dice así: *Oísteis que a los antiguos está dicho No perjurarás* (así estaba escripto en el Levítico) *y darás al Altísimo tus juramentos.* Que quiere decir: atribuirle has la honra del jurar por su nombre, como está citado en el Deuteronomio. Pues, no obstante esto, dice Jesucristo: *Yo os digo a vosotros,* /17/ *que en ninguna manera juréis, ni por el cielo, porque es trono de Dios, ni por la tierra, porque es estrado de sus pies, ni por Jerusalén, porque es ciudad del gran Rey; ni por tu misma cabeza jurarás, porque no es en tu poder volver un cabello de blanco en negro, sino tu lenguaje sea: sí o no, así es o no es así, porque lo que de más de esto se añade procede del mal.*

Véis aquí donde, si no atendéis más de al sonido de las palabras, paresce que no solamente aquel antiguo precepto se limita, mas que del todo se da por ninguno, y se excluye por ley evangélica.

Primeramente, para averiguar esta dificultad se ha de presuponer la definición de juramento. Jurar no es otra cosa sino traer a Dios por testigo, como lo enseña Sant Agustín en aquel sermón citado sobre las palabras de Santiago: *¿Qué cosa es decir "por Dios", sino Dios es testigo?* De la cual palabra se colige

iuxta verbum Augustini in citato sermone de verbis Iacobi: *Quid est per Deum, nisi testis est Deus?* [19]. Ex quo verbo elicitur quod iuramentum sit affirmatio per divinam attestationem confirmata; affirmatio inquam aut negatio. Nam quod quis negat id falsum esse affirmat. Atque appellatione Dei, divina quoque concipito, hoc est creaturas in ipsum relatas. /17/Etenim qui per creaturas iurat, numen aliquod illic agnoscit, sive falsum, ut idolatrae, sive verum, ut orthodoxi, qui Deum in creaturis existere profitemur. Unde iusiurandum, ait in De Officiis Cicero, est *affirmatio religiosa* [20]. Sed eleganter Aristo. in Rhetorica ad Alexandrum: *Iusiurandum*, inquit, *est cum divina veneratione dictio, probationis expers* [21]. Dictionis nomine affirmationem complexus est et negationem. Adiecit autem probationis expers, ut naturam penitus iusiurandi patefaceret, quae est, ut citra necessitatem, nempe ubi res aliter probari non potest, numquam fiat.

(*Iusiurandum, a iurare*)

Ob idque iurare (ut inibi author est Aug.) a iure dicatur [22]. Est enim iurare per Deum, nihil aliud, quam ius veritatis Deo reddere, quippe cui, veluti ipsissimae veritati, proprie competit dictorum omnium et conventorum veritatem suo testimonio constabilire. Aut si mavis, iusiurandum (ut nomen ipsum sonat) eo a iure derivatur, quod id quod iuratur, pro lege habendum est, et veluti ius, sic est sancte servandum. Unde iurare Deum, idem est, quod Deum pro iure veritatis constituere.

(*Conclusio 1*)

Hac igitur iurisiurandi descriptione praefixa, extruitur prima conclusio, quae in consesso est omnibus: Iusiurandum potest nonnumquam officium esse/18/, non modo licitum et honestum, verum et religiosum ac laude dignum.

(*Probatio 1*)

Conclusio haec primum probatur testimonio illo Deuteronomii: *Per nomen Dei iurabis* [23]. Connumeratur enim inter moralia praecepta, ob idque non est per legem gratiae abolitum. Gerit, fateor, non tam praeceptionis quam permissionis informationisque imaginem. Ac si diceretur: si te forte pia necessitas iurare compulerit, cave per falsos deos iures, sed hanc reverentiam vero referens, per nomen illius iurabis. Erat quippe gens illa in idolatriam proclivis. Quanvis quod super Matthaeum ait Hierony. [24] et refertur 22, q.1, can. Considera, videlicet, iurare per Deum concessum esse illi populo, *non quod recte hoc facerent, sed quod melius esset per Deum quam per idola iurare*, non equidem plene intelligo. Nam iurare sine veritate et iustitia et iudicio numquam fieri potuit citra

19. Sermo 180, c.6,6: ML 38, 975. 20. L. III, cap. 18, n. 29. 21. *Rhetorica ad Alexandrum*, c.17: FIRMIN-DIDOT, *Aristotelis Opera omnia*, I, 411. 22. Sermo 180, 7: ML 38, 975. 23. Deut 6, 13. 24. S. HIERONYMUS, *In Evangelium Matthaei libri quatuor*, l.1, c.5: ML 26, 41A.

que el juramento no es otra cosa sino una afirmación atestiguada por testimonio divino. Digo afirmación o negación, porque lo mismo es negar una cosa que afirmar ser falsa. Y cuando digo testimonio divino, entiendo alegando a Dios por testigo, o sus criaturas en cuanto a El se refieren. Porque el que jura por las criatu/18/ras es porque confiesa en ellas alguna presencia de Dios, o de Dios falso, como los idólatras, o de Dios verdadero, como los católicos, que confesamos estar Dios en sus criaturas, como abajo parescerá. Por la cual razón, dice en sus Oficios Tulio que el juramento no es al, sino una *religiosa afirmación*. Y elegantemente Aristóteles en la Retórica que intituló A Alejandro, dice que *el juramento es un dicho autorizado con veneración divina, el cual dicho no tiene otra manera de probarse*. En esta postrera palabra, explica acertadamente las entrañas del juramento, que sola la necesidad le hace lícito, por faltar otra vía de probar la verdad necesaria de saberse. Y por esta razón (según allí lo tracta Sant Agustín) este nombre "jurar" en latín se deriva desta voz *ius*, que quiere decir Ley o derecho, porque jurar, dice él, no es otra cosa sino atribuir a Dios el derecho de la verdad, porque por ser El la misma verdad, le conviene que por su testimonio se confirmen nuestras verdades. O, si por ventura paresciere mejor esta exposición: juramento, que en latín se llama *iusiurandum*, por eso quiere decir ley o derecho, porque lo que se jura se establece como por ley, y como /19/ tal ha de ser sanctamente guardado y cumplido. Por manera que jurar a Dios, es constituirle por derecho y ley, por lo cual se ha de tener por cierto lo que se jura y se puede pedir lo que con juramento se promete.

Supuesta, pues, esta difinición, afirmamos sobre ella esta primera conclusión, en tanto grado verdadera que nadie puede dejar de confesarla: **El juramento algunas veces puede ser obra, no solamente virtuosa, lícita y honesta, mas religiosa y digna de ser loada**.

Esta conclusión se prueba primeramente por aquel testimonio citado del Deuteronomio: *Jurarás por el nombre de Dios*. El cual se reputa entre uno de los preceptos morales, y por ende no es revocado en la ley de gracia. Verdad es que no tiene tan expresa forma de precepto, cuanto de permisión y aviso. Porque es como si dijera: si acaso alguna piadosa necesidad te compeliere a jurar, guárdate, no jures por falsos dioses, sino, dando a Dios verdadero la honra, jurarás por su sancto nombre. Porque según aquella gente era inclinada a la idolatría, tenían necesidad de tales avisos. Y aún dice Sant Jerónimo sobre Sant Mateo que les era concedido entonces el jurar, *no como cosa recta/20/mente hecha, sino porque era mejor dar a Dios aquella honra que a los demonios*. Aunque esto no lo puedo bien entender, porque jurar sin verdad e justicia e juicio, como abajo declararemos, en ningún tiempo fue lícito, y, por

culpam et ideo in hoc sensu numquam fuit permissum; ubivis autem illi comites adsunt, licitum est iurare. Nisi intellexit Hier. quod citra casum, quo praeceptum viget iurandi, melius est numquam iurare, sed tunc tamen, iurare, nonnumquam permittitur tanquam minus bonum.

(*Iusiurandum nonnumquam praeceptum est*)

Attamen inficias ire nemo potest, quin usu saepenumero veniat iurandi /19/ praeceptum, utpote dum potestas publica iure et more exigere a cive potest iuramentum ad detegenda coercendaque mala, quae sunt rei publicae in perniciem. Quin vero quandoque non requisitus teneretur vir bonus iusiurandum offerre, vel ad liberandum innocentem a morte, vel pro alio magno bono publico. Et tunc usque adeo bonum est iurare, ut non iurare delictum sit. Atque illic praecipue verum habet psalmus ille: *Laudabuntur omnes qui iurant in eo*[25], nimirum in Deo.

(*Confirmatio 2*)

Secundo confirmatur eadem conclusio exemplis Dei et sanctorum. Iuravit enim Deus per semetipsum Abrahae (ut habetur in Genes.[26]) quod ex eius semine missurus esset omnibus gentibus benedictionem. Et adiuravit postmodum Abraham famulum suum, dum eum Nesopotamiam legavit quaesitum uxorem filio suo. Et illo iureiurando vivit Dominus usi sunt crebro David et Salomon et reliqui patriarchae. Nam (ut est apud Hieremiam[27]) illud iurandi exemplum concessum erat tunc temporis. Atqui et sub lege evangelica ostensus est Ioanni in Apoc. angelus iurare per viventem in secula seculorum[28]. Et Paulus varie quoque iurasse comperitur, ut ad Roma[29]: *Testis est mihi Deus*. Et ad Gal.: *Ecce coram Deo quia non mentior*[30].

(*Confirmatio 3*)

Tertio denique /20/ veritas huius conclusionis patescit ex suis propriis causis, quae sunt duae, altera sumitur de ratione finis. Est quidem iuramentum (ut ait ad Hebrae. Paul.[31]) omnis controversiae finis ad confirmationem. Unde Iurisconsultus in capite tituli de Iureiurando ff. *Maximum*, inquit, *remedium expediendarum litium in usum venit iusiurandi religio*[32]. Et li. Offic. Cice.: *Nullum*, inquit, *vinculum ad stringendum fidem iureiurando maiores arctius esse voluerunt*[33]. Concessit ergo nobis Deus iuramenta ob nimiam qua in nos est charitate, nempe ut litibus omnibus et discordiis iureiurando pacatis ac sopitis, in pace et tranquillitate ageremus vitam. Qua de causa nefas est post praestitum iuramentum firmius disquirere testimonium; irrogatur enim iuniuria Deo. Altera causa quae iuramentum honestat est honor qui Deo a iurante

25. Ps 62, 12. 26. Gen 22, 16ss. 27. Ier 4, 2. 28. Apoc 10, 6. 29. Rom 1, 9. 30. Gal 1, 20. 31. Hebr 6, 16. 32. *Digestum*, l.12. tit. 2, 1. 33. M. TULLIUS CICERO, *De officiis*, l. III, c. 18, n. 31.

ende, a nadie fue jamás el tal juramento permitido. Empero, cuando el juramento va acompañado de aquellas tres virtudes, justa cosa fue siempre el jurar. Si no es que quiera decir S. Jerónimo que, fuera de los casos donde es precepto y obligación el jurar, aunque pueda ser lícito, empero siempre es mejor nunca jurar, y en tales casos se les permitía jurar por su Dios, porque no jurasen por los ajenos. Empero, con todo esto no se puede negar sino que muchas veces no solamente es lícito jurar, empero es precepto y obligación. Así como cuando el legítimo juez, conforme a las leyes, quiere por vía de juramento descubrir alguna verdad para atajar los males y daños de la república. Y no solamente entonces, empero algunas veces son los buenos obligados, sin ser requiridos, a ofrescer su testimonio y juramento, o para librar algún inocente de la muerte o por otro gran bien de la república. Y en tal caso así es bueno el jurar, que dejar/21/lo de hacer sería pecado mortal. Y aquí ha lugar aquella autoridad del Sabio: *serán loados los que juraren por Dios*.

Lo segundo, se prueba la misma conclusión por ejemplo de Dios y de los sanctos. Juró Dios por Sí mismo a Abraham -como se escribe en el Génesis- que de su generación enviaría la bendición a las gentes. Y el mismo Abraham tomó después juramento a su criado, cuando le envió a Mesopotamia a buscar mujer a su hijo. Y deste juramento (*Vivit Dominus*) usaron muchas veces los sanctos de aquella ley, porque, (como paresce por Jeremías), aquel ejemplo de jurar les era por Dios propuesto. Demás desto, en nuestra ley evangélica vio S. Juan en su Apocalipsis un ángel que juraba por el que vive para siempre jamás. Y Sant Pablo juró en diversos lugares, como a los Romanos: *Dios me es testigo*. Y a los de Galacia: *digo delante de Dios que no miento*.

Lo tercero, se manifiesta la verdad de la dicha conclusión deduciéndola de sus propias causas, que son dos. La primera, nasce del fin del juramento. Porque, según S. Pablo a los Hebreos, el fin del juramento es determinar todas las controversias, confirmando las dudas. Por lo cual dice el Jurisconsulto en los Digestos en la cabe/22/za del título del Juramento: *Grandísimo remedio trae consigo la religión del juramento para despachar y concluir todas las lites*. Y Tulio en los Oficios dice que *ningún vínculo hallaron los antepasados más estrecho para atar la fe entre los hombres que fue el del juramento*. Concedionos, pues, Dios la licencia del jurar por el grande amor que nos tiene y cuidado de nosotros. Conviene a saber, para quitarnos de pleitos y para que, apaciguadas nuestras discordias, viviésemos en paz y en tranquilidad. Y, por ende, se tiene por maldad, después de jurada una cosa, demandarse ni buscarse otra mayor firmeza, porque se hace en ello injuria al nombre de Dios. La segunda causa de la honestidad del juramento es el honor que por él se hace a Dios, confesán-

defertur, dum illum confitetur primum esse fontem et caput totius veritatis. Itaque sicuti reliquas humanarum scientiarum veritates per sua prima principia sapientes demonstrant (nam authore Aristot. tunc unamquamque rem scire arbitramur, dum principia prima usque ad elementa cognoscimus [34]), ita dubia omnia rerum contingentium, quae aliter constare non possunt per divinum testimonium, /21/ quasi per primum supremumque veritatis principium et fontem, iure et merito confirmamus.

(*Conclusio 2*)

Atqui hinc consequens sit secunda conclusio. Virtus iurandi, ubi legitima est, non quovis ordine inferiori habetur, sed sub genere continetur religionis. Atque ad ipsum secundum praeceptum prioris tabulae attinet, quod periuriis violatur. Nam ubi cavetur usurpatio divinii nominis in vanum, insinuatur quod si legitima necessitate divinum imploretur testimonium, nihil aliud quam religio sit, et divina veneratio. Unde et iure etiam civili iurandi officium, religio nuncupatur, ut iam nuper ex ff. citatum est. Et Imperator C. de iureiurando: *Iurisiurandi*, inquit, *contempta religio satis Deum habet ultorem* [35]. Ex quo sequitur quod soli Deo iurandi cultus est exhibendus. Unde super Matthaeum Hierony.: *Qui iurat*, inquit, *aut veneratur aut diligit eum per quem iurat* [36]. Qua utique de causa conquestum legimus in Hieremia Deum de filiis Israel, quod eum derelinquissent iurassentque in his qui non erant dii [37]. Et loco citato Deutono. prius habetur: *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies*; et protinus, ut timor ille et reverentia exprimatur, subditur: *per nomen illius iu/22/rabis* [38]. Id quod ait Christus: *Reddes autem altissimo iuramenta tua* [39]. Quin vero Arist. 1 Metaphys. [40]: *Res*, inquit, *honorabilissima est iuramentum, cuius ideo venerationem numquam antiqui tribuerunt, nisi illis quos pro deis colebant.*

(*Duplex virtutis genus*)

Habemus ergo iurandi officium, virtutem esse religionis. Sed est nobis confestim discernendum duplex virtutum genus. Aliae quippe sunt, quae genere suo et obiecto per se sunt ipsae virtutes, ut fides, charitas, iustitia et id genus reliquae. Quae proinde nihil aliud desiderant, ut bene fiant, quam ut nulla illis apponatur circunstantia prava. Aliae vero sunt, quae non sunt usque adeo virtutes, nisi propter necessitatem. Ut si exempli gratia poenitentiam huc proferamus. Haec namque in statu innocentiae non fuisset virtus, sed ob necessitatem peccati ingressa est hunc ordinem.

34. Cf. *Physic.*, l. I, c. 1: Firmin-Didot 2, 248. 35. *Codex*, l. 2, tit. 59. 36. S. HIERONYMUS, *Libri quatuor Commentariorum in Evangelium Matthaei*, L.1, c.5: ML 26, 40. 37. Ier 5, 7. 38. Deut 6, 13. 39. Mt 5, 33. 40. *Methaphys.*, l. I, c.3: Bekker 984a1.

dole por principio y fundamento de toda verdad. Por manera que, así como los sabios acostumbran las verdades de las sciencias humanas de mostrarlas por sus primeros principios, porque (como dice Aristóteles) entonces juzgamos tener sciencia de alguna cosa, cuando la conoscemos por sus principios, así los casos dudosos que acontescen, los cuales no pueden por otra vía manifestarse, los confirmamos y establescemos con el testimonio de Dios, con/23/fesándole por el supremo principio y primera fuente de la verdad.

De esta primera conclusión se sigue luego otra segunda: **La virtud del jurar, cuando se hace legítimamente, no es así de bajo quilate, mas antes es una parte de religión cristiana y pertenesce al mismo segundo precepto de la primera tabla, por el cual se viedan** (*sic pro*: vedan) **los vanos juramentos.**

Porque en decir que no usemos del nombre de Dios en vano, se da a entender que cuando la necesidad es legítima, no hay en el juramento si no religión y acatamiento de Dios. Y por esta causa los derechos llaman a la virtud del jurar, religión, así como poco ha lo citamos en los Digestos. Y el Emperador dice en el Código que *cuando la religión del jurar es menospreciada, a Dios tiene por vengador de su injuria.* Y de aquí es que la honra de los juramentos a solo Dios se ha de referir, o a las criaturas en su nombre. Porque, como dice S. Jerónimo, *el que jura, honra o ama a aquél por quien jura.* Y por la misma causa hallamos que se quejaba Dios por Jeremías de los hijos de Israel, que le habían negado y juraban por los que no eran dioses. Y en el Deuteronomio. Por eso dijo primero: *Temerás a tu Dios* y /24/*a El solo le servirás*. Y, explicando aquel temor, añade luego: Jurarás por su nombre. Y eso mismo es lo que quiere decir nuestro Redemptor por S. Mateo: *Darás a tu Dios tus juramentos.* Y aun hasta Aristóteles en el primero de la Metafísica dice que *el juramento es cosa honradísima, y por ende los antiguos la honra de jurar no atribuyeron sino a aquellos a quienes ellos tenían por dioses, jurando por ellos.*

Tenemos, pues, que la obra del jurar, siendo legítimamente cualificada, es virtud de religión. Empero, quédanos distinguir dos géneros de virtudes. Unas hay que, de su linaje y propia razón, lo son, así como la fe y la caridad y la justicia y otras desta cualidad. Las cuales por ende no han menester más para ser virtudes, sino que no sean hechas con mal fin y con malas circunstancias. Aunque para ser meritorias se han de hacer en gracia. Otras hay que no son así de suyo virtudes, sino que la necesidad las hace serlo. Como si pusiésemos ejemplo en la penitencia, la cual en el estado de la inocencia no fuera virtud, sino que por la necesidad del pecado se coloca entre las virtudes.

(*Conclusio 3*)

Adhibeamus ergo de iuramento conclusionem tertiam, quae, ceu dicendorum basis, habenda prae oculis est. Iuramentum, etiam id quod verum est, si omni illud necessitate nudaveris, non est genere suo virtus, ac ideo neque bonum per se appetendum. At per necessitatem fit honestum. Atqui hunc in modum declarandus est. S. Thomas 2-2, q.89, ubi ait iuramen/23/tum secundum se esse licitum et honestum. Intelligit namque secundum individuos comites suae honestatis. Huius nos conclusionis admonuit Christus redemptor noster loco supra citato, dicens: *Sit sermo vester, est est, non non; quod autem his abundantius est, a malo est*[41]. Enimvero si status hmanae (*sic*) innocentiae perdurasset, numquam concessum fuisset hominibus iurare, eo quod nulla occurisset tunc iurandi necessitas, sed simplici verbo praestarent sibi homines mutuo certam fidem. Ad hanc nos ergo sinceritatem revocare satagens Christus ait: Sit sermo vester, est est, non non. At vero inter alias plagas quas nobis versutus ille serpens impegit (qui ut habetur Joannis 8[42]) *mendax semper fuit et pater mendacii*, haec fuit una insignis, quod authoritas hominum usque adeo fuit exinde laesa, ut non facile homines digni sint, quibus adhibeatur fides, clamante psalmista: *Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax*[43]. Atqui ab hac laesione alterum subinde accepimus incredulitatis vulnus, nempe quod difficulter quae nos latent credimus. Ob hanc ergo necessitatem indulta nobis divinitus est iurisiurandi facultas.

Est enim homo animal, teste Aristo. suopte ingenio sociabile, eo quod sibi solus non suf/24/ficit[44], sed alii aliorum indigent subsidio et veluti membra unius corporis, ita homines non nisi vicariis operis sibi sufficiunt. Et cum (ut ait Cice.) *fides*, id est, *dictorum conventorumque constantia et veritas*[45], fundamentum sit humanae societatis, hac siquidem de medio sublata, convictus humanus funditus deperiret. Providentia Dei fuit, ut huic per peccatum languidae nostrae fidei robur testimonii sui appalleret (*sic*). Nam et propter nostram consolationem, licet fallere ipse non possit, iurat nihilominus nobis. Et per haec patefit sensus subiuncti verbi apud Matthaeum: *Quod his abundantius est, a malo est*[46]. Non enim ait, malum est, quasi adhibitum iuramentum, iniquitas semper sit. Sed ait: *A malo est*, id est, a mala causa. Et quanvis August. super epistolam ad Gala. (ut habetur 22 q.1 can. Non est[47]) videatur insinuatur (*sic*) insinuare, quod sit a malo, non iurantis sed increduli petentis iuramentum,

41. Mt 5, 37. 42. Io 8, 44. 43. Ps 115, 11. 44. *Pol.* I, cap. 2. 45. *De Officiis*, l. I, cap. 7. 46. Mt 5, 37. 47. *Decretum*, l. 2, c. 22, q. 1, c. 2: FRIEDBERG, *Corpus iuris can.* (Graz 1959) I, 861.

Añadamos, pues, a nuestro propósito otra tercera conclusión, que, como basa y fundamento de todo lo que se ha de decir, se /25/ ha de tener siempre ante los ojos: **El juramento, aunque sea verdadero, y de cosa justa, tomado así, desnudo, sin necesidad, no es de su naturaleza virtud, ni bien que por sí se haya de desear, sino que la necesidad le hace virtud.**

Y de esta manera se ha de interpretar Sancto Tomás en la q. 89 de la 2-2, donde dice el juramento ser de sí mismo lícito y honesto, que quiere decir, acompañado de sus adherentes, que son verdad y justicia y prudencia en caso necesario. Esto es lo que nos pretendió enseñar nuestro Redemptor an (*sic pro*: en) aquel lugar ya citado de S. Mateo: *Sea vuestro lenguaje sí o no; es, no es; porque lo que sobre esto se añade procede de mal.* La interpretación de esto es que, si el estado de la inocencia de Adán durara, nunca fuera a los hombres permitido jurar, porque nunca ocurriera tal necesidad, sino por aquellas simples palabras se creyeran los hombres unos a otros. Queriéndonos, pues, nuestro Salvador reducir a aquella sinceridad, dice que nuestro afirmar y negar, cuanto posible nos fuere, no sea más de por aquellas palabras: es, no es. Empero, entre otras heridas que del serpentino demonio recibimos, que (como dijo nuestro Redemptor) *siempre fue mentiroso y padre /26/ de mentira*, ésta fue una principal que la autoridad de los hombres quedó de aquel pecado original de tal manera quebrantada, que no son tan fácilmente dignos de ser creídos. Por lo cual decía el Psalmista en su contemplación que *todo hombre es mentiroso.* Y de esta lección se nos hizo otra llaga, que somos incrédulos. Y por esta necesidad nos permitió Dios licencia y facultad de jurar.

Y fue la razón: porque al hombre, según dice Aristóteles, de su ingenio y condición le viene vivir en compañía, porque uno solo no puede proveer sus necesidades, ni hay quien no tenga necesidad de otro, sino que es necesario que como miembros de un cuerpo, así unos se socorran de otros. Y como dijo Cicerón: *el fundamento de esta compañía de los hombres es la fe y la constantísima verdad que en sus contratos y palabras han siempre de mantener*: la cual fe, arrancada de la república, toda la amistad y vivienda del linaje humano perecería. Fue, pues, menester que la providencia de Dios nos concediese que con la fuerza del juramento de su nombre esforcemos nuestra autoridad, que por razón del pecado estaba flaca y enferma. Y por esto que dicho es, está patente el sentido de lo que nuestro Redemptor aña/27/de a las palabras de arriba: *Sea vuestro lenguaje sí o no, porque lo que de más de esto se añade*, que quiere decir el juramento, *por el mal vino.* No dice que siempre es malo, sino que procede por razón y causa de mal. Y, aunque S. Agustín, sobre la epístola Ad Galatas (como lo refiere Graciano en la 1 q. de la causa 22) parezca sentir que el juramento nace del mal, porque nace de la incredulidad del que hace jurar a otro, empero no se ha de entender que tan poco sea siempre pecado pedir

haud tamen existimandum est, eum qui iuramentum ab alio expostulat, ubique peccare, sed dicitur hoc provenire a malo, quia descendit a poena nobis per peccatum originale inflicta, inde scilicet quod, humana authoritate infracta, increduli facti sumus, ut ipse idem August. exponit in De sermone Domi/25/ni in Monte et allegatur eadem q. can. Ita ergo[48]. Unde et Innocen. tertius eandem expositionem desumpsit, extra de iur.iuran. can. Et si Christus [49]. Ubi et hanc praeterea tertiam nostram concusionem (*sic*) irroborat August., nimirum quod non sit quasi per se bonum, appetendum iuramentum, sed quod sola necessitas, quasi vi, trahere nos debet ad iurandum. Qui enim, inquit, intelligit non in bonis sed in necessariis iurationem habendam, refraenat se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat.

CAPUT III

QUO EXPONITUR EVANGELIUM, QUA PARTE SUPRA POSITIS CONCLUSIONIBUS VIDETUR ADVERSUM

Restat igitur ad sententiam Christi respondere, quae conclusiones superioris captiis (*sic*) aversare videtur: *Ego autem dico vobis non iurare omnino, neque per coelum neque per terram*, etc.

Et quidem divus Hierony. facile se inde dissolvit, dicens non prohibuisse illic Christum iurare per Deum, sed tantum per creaturas[50]. In eandemque sen/26/tentiam susbscribit Inno. de iureiurando can. Etsi Christus[51].

Contrariam vero approbat Aug.[52] et 2-2, q.89 sanctus Thomas[53], et plerique doctorum.

Et, nisi meum me seducit iudicium, planum est deterruisse nos illic legislatorem nostrum ab omni iurandi forma, sive per Deum, sive per creaturas.

(*Iurare per creaturas dupliciter*)

Etenim iurare per creaturas, bifariam contingit. Uno modo constituendo in illis iuramenti finem exhibendoque illis reverentiam Deo debitam; quod species quaedam est idolatriae et manifestaria blasphemia, quantumcumque iura-

48. Ib., c.5: Friedberg I, 862. 49. *Decret. Greg. IX*, l. II, tit. 24, cap. 26: Friedberg II, 369.
50. *Super Matthaeum*, l.1, c. 5: ML 26, 41A. 51. L.c. 52. Cf. *De mendacio*, c.15: ML 40, 507.
53. *Summa Theol.*, II-II, q.89, a.2.

juramento a otro. Sino quiere decir que la necesidad del jurar viene del poco crédito que los hombres tienen, la cual enfermedad se les pegó en pena del pecado original, por el cual se debilitó nuestra autoridad, como lo expone el mismo S. Agustín sobre el sermón del Señor en el monte y se alega en la misma cuestión y causa. Y allí confirma la tercera nuestra conclusión de arriba, que el juramento no es de tal manera bueno, que por sí mismo se haya de desear, ni usar, sino que la necesidad nos ha por fuerza de compeler a jurar. Y así dice este sancto que el que entendiese que el juramento no es de las cosas que por sí son buenas, sino de las que son buenas por sola la necesidad, refrenarse y a (*sic*) cuanto pudie/28/se de jurar, sino en solo aquel caso que la necesidad le constriniese.

CAPITULO III

DONDE SE EXPONE AQUEL LUGAR DEL EVANGELIO QUE PARECE CONTRADECIR A ESTAS CONCLUSIONES QUE HEMOS PUESTO EN ESTE OTRO CAPITULO

Resta luego responder a la sentencia de nuestro Redemptor que se muestra contraria a las conclusiones arriba puestas: *Yo os digo que en ninguna manera juréis, ni por el cielo, ni por la tierra*, etc.

Y Señor S. Jerónimo, cuanto a su opinión, fácilmente se exime de esta dificultad, diciendo que no pretiende (*sic pro*: pretende) allí nuestro Redemptor prohibir del todo el jurar, así por Dios como por las criaturas, sino sólo por las criaturas, como las palabras suenan. Y esta sentencia aprueba Inocencio en el título De Iureiurando.

Empero, S. Agustín y S. Tomás en la 89 cuestión de la 2-2, y comúnmente los doctores universalmente entienden aquel documento que excluye también el jurar por el nombre de Dios.

Y a la verdad, si mi jui/29/cio no me engaña, parece que a las llanas se colige de las mismas palabras. Porque jurar por las criaturas se puede usar en dos maneras. La primera, constituyendo en ellas el fin y honra del juramento. Y esta es especie de idolatría y manifiesta blasfemia, aunque se jurase verdad. De

tio vera sit. Altero modo referendo creaturas in creatorem, cuius numen in illis existit, qui mos christianis est iurandi per creaturas. Hoc enim licitum est quo casu per Deum iurare licet, ut per sanctos et evangelia et templa, atque adeo illicitum, quando neque licitum est iurare per Deum.

Atqui evidens est quod Christus redemptor noster evangelicam familiam cohibendam illic duxit, non solum ab illa idolatrica iuratione, verum ab omni quae fit per creaturas. Nam cum ius antiquum citaverit, manifestum nobis fecit, quod volebat eam nobis iurationem quadantenus interdicere, quae concessa erat antiquis; illa autem ethnica numquam fuit illis permissa, quinimo san/27/ctissime interdicta ut patet loco citato: *Reddes altissimo iuramenta tua*, ab illis ergo iurandi exemplis cavere nos illic commonefecit, quae illis licebant; licebat autem iurare per templum, et per altare (sicut nos modo iuramus) ut Christus ipse palam docet Matth. 23, ubi pharisaeos insimulat quod sic seducerent plebem, ut crederet quod qui iuraret per templum aut per altare nihil iuraret, sed si iuraret per aurum templi, seu per oblationem altaris, cuius quidem (ut ex eodem loco coniectura fit) auri et oblationis pretium, qui peierarat, pendere tenebatur sacerdotibus in poenam periurii[54].

Et quod de illo iureiurando antiquis licito loquatur illis Christus, quatuor praeterea illa genera recensita creaturarum attestantur.

(*Tribus modis Deus est in creaturis*)

Licet quippe, occurrente necessitate, per creaturas iurare, quatenus in illis existit Deus. Existit autem in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam. Unde quo explicaret modum primum meminit coeli et terrae; coelum namque dicitur sedes et thronus Dei, quia illic censetur potissimum residere, ubi conspicitur; terra vero eo nuncupatur scabellum pedum eius, quia haec omnia inferiora veluti vestigia sunt ipsius. Et quia Deus omnia, coelum scilicet ut habetur Esa. 23 et terram complet[55], per perifrasin depingitur, quasi homo, qui coe/28/lo sederet, et terram pedibus contingeret. Civitas autem Hierusalem, loca omnia sacra designat, ubi Deus colitur, illic enim praecipue existimatur esse per praesentiam, ubi orantes cum illo colloquimur. Sed nominatione capitis universa complexus est, quae eius nutui et potentiae subduntur. Et ideo in causam cur nefas est iurare per caput, subnexuit, quia naturam capitis mutare non possumus de albo in nigrum (etsi arte possimus capillos defecare), quoniam tota natura opificium est Dei.

54. Mt 23, 16s. 55. Cf. Is 66,1 et 51, 13.

otra manera se jura por las criaturas refiriéndolas a su Criador, cuya virtud está en ellas, así como juran los cristianos por los sanctos y por el altar y por otras criaturas. Y esto es lícito en los casos que es lícito jurar por Dios. Y, por el contrario, ilícito cuando no es lícito jurar por Dios.

Y es cosa evidente que nuestro Redemptor no solamente quería amonestar allí sus cristianos que no jurasen en la primera manera por las criaturas, como idólatras, empero ni en la segunda. Y que esto sea así, se muestra porque citando el derecho antiguo: oístes que está dicho a los antiguos, etc. Y oponiendo contra él su prohibición: *pues yo os digo*, nos muestra ser su voluntad que nos guardemos de los juramentos que en la ley vieja eran permitidos. Y aquella blasfemia de jurar por las criaturas como idólatras, jamás les fue permitida, antes estrechísimamente vedada, como parece en el lugar que cita nue/30/stro Redemptor: *Reddes altissimo iuramenta tua*. Pues, luego, cuando nos mandó que no jurásemos por las criaturas, entendió como los judíos juraban, cuya costumbre era jurar por el templo y por el altar, como lo da a entender él mismo por S. Mateo en el cap. 23, donde afrenta a los fariseos que engañaban al pueblo, diciéndoles que el jurar por el templo, o por el altar, no era jurar, si no jurasen por el oro o por la ofrenda del altar del templo, porque, según allí se conyectura, penaban al que se perjuraba en el precio de aquel oro o ofrenda porque juraba.

Confírmase demás de esto prohibir allí nuestro Señor el juramento por las criaturas, no solamente como idólatras sino refiriéndolas en Dios, por los cuatro nombres de criaturas que allí trae, por las cuales en caso de necesidad es lícito jurar por razón de estar Dios en ellas. Para lo cual entender, conviene a saber, que Dios está en todas las criaturas por esencia y presencia y potencia. Y la primera manera explico por el cielo, que es trono de Dios, y por la tierra, que es estrado de sus pies. Figúrase el cielo como silla y trono de Dios, porque, a nuestra manera de entender, allí juzgamos estar Dios asentado, donde se /31/ vee su Majestad. Y la tierra se dice estrado de sus pies, porque todas estas cosas inferiores son como un rastro de sus pisadas. Y porque (como él dice por Isaías) todo lo hinche, cielo y tierra, píntase su grandeza a nuestro sentido, a manera de un hombre que estuviese asentado en el cielo y alcanzase con sus pies a la tierra. Por la ciudad de Jerusalén son entendidos todos los lugares sagrados donde se celebra el culto de Dios, porque allí se juzga estar por presencia, donde hablamos con El, ofreciéndole nuestras orationes. Y por el nombre de nuestra cabeza se entienden todas las cosas del mundo donde está el poder de Dios, y por eso dice que no juremos por nuestras cabezas, ni por nosotros mismos, porque no podemos mudar su naturaleza de blanco en negro.

(*Germanus sensus*)

Germanus ergo sensus est, ut ait August., quod ne aliquis arbitretur iuramenta quae fiunt per creaturas, non deberi Deo, contrariae nos veritatis admonuit, docens illa esse re vera iuramenta, a quibus ideo abstinendum nobis est.

Igitur ut ad primum propositum redeamus, si linguas nobis Christus compescere curavit a iuratione per creaturas in Deum relatas, fortiori nos ratione arcere voluit a iuratione per Deum. Eam autem ideo subticuit, quod ex minoribus ad maius apertissime colligitur. Ubivis etenim aut peieratur aut vanae (*sic*) iuratur hoc pacto per creaturas, scelestius est usurpare nomen Dei, ut infra cap. 7 monstrabimus. Quin vero cum memorato illi veteri instituto, *reddes altissimo iuramenta tua*, id est, per nomen illius iurabis /29/ contra obiecit: *Ego autem dico vobis non iurare omnino*, plane videtur iusiurandum per Deum repulisse. Unde Iacobi documentum Dei explicatius referens ait: *Ante omnia, fratres mei, nolite iurare, neque per coelum, neque per terram, neque aliud quodcumque iuramentum*[56], hoc est, neque per Deum neque per creaturam.

(*Responsio ad obiectionem*)

Dicet ergo quispiam: Si Christus omni nos illic interdixit iurandi forma, fit ut solida sit obiectio adversus conclusiones supra assertas, nempe quod nulla nobis relicta sit iurandi facultas, neque ullo casu possit iusiurandum esse officium. Respondetur autem neutique mentem fuisse Christi, qui legem venerat (ut ipse ait) non solvere, sed adimplere, praeceptum illud seu permissionem abrogare. Etenim iusiurandum, non solum ad mores attinet, verum etiam iure naturae, post vulneratam per peccatum humanam authoritatem et fidem, introductum est et a Deo concessum, tanquam saepenumero necessarium ad expediendas lites, ut ait ad Hebraeos Paul.[57]. Et eam ob causam August. in lib. de Mendacio[58]: *Cum Paulus*, inquit, post mandatum Domini non semel iuraverit, ipse nobis mandati sensum aperuit. Unde quod dictum est, non iurare omnino, subintelligendum est /30/ absque urgente necessitate, *ne scilicet iurando ad facilitatem iurandi veniatur, et ex facilitate ad consuetudinem atque ita ex consuetudine in periurium decidatur*. Et infra: *Intelligendum est*, inquit, *illud quod positum est "omnino", ut quantum in te est, non affectes, non ames, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas iusiurandum*. Haec ille. Ubi et conclusionem superioris capitis tertiam confirmat, nempe iusiurandum non esse, uti per se bonum, appetendum. Et in epistola ad Publicolam quae est 154: *Illud*, inquit, *ne omnino iuremus, proptera mihi dictum videtur, non quia verum iurare peccatum est, sed quia peierare immane peccatum est, a quo nos longe esse voluit, qui omnino ne iuremus admonuit*[59]. Hactenus August. Itaque secundum

56. Iac. 5, 12. 57. Heb. 6, 16. 58. *De Mendacio*, c.15, n.28: ML 40, 507. 59. Epist. 47 *Ad Publicolam*, n.2: ML 33, 184-185.

Pues luego védonos (*sic pro*: védanos) jurar por las criaturas de la manera que juramos los cristianos y así dice S. Agustín que porque no pensase alguno que jurar por las criaturas no era verdadero juramento que se había de cumplir a Dios, por eso nos avisó que verdaderamente eran juramentos.

Volviendo, pues, a nuestro propósito, si nos puso entredicho en el jurar por las criaturas referidas en Dios, por mayor razón nos defendió jurar por el /32/ mismo Dios, sino que lo dejó de explicar por cosa que se sigue manifiestamente. Porque en cualquier caso que es pecado jurar por las criaturas de esta manera, es mayor culpa jurar por Dios, como abajo lo declararemos en el capítulo 7 y esto se confirma por las mismas palabras. Porque citando la ley vieja que decía: *Darás a tu Dios tus juramentos*, donde se entiende que los juramentos se hiciesen por Dios, y añadiendo: *Pues yo os digo que en ninguna manera juréis*, nos enseña que ni juremos por Dios. Y así quiere explicar estas mismas palabras Santiago donde dice: *Ante todas cosas, hermanos míos, no queráis jurar, ni por el cielo, ni por la tierra, ni otro ningún juramento*, que quiere decir: ni por otra criatura, ni por Dios.

Inferirá de aquí alguno: pues luego bueno es el argumento de arriba que nuestro Redemptor derogó del todo el precepto o permisión de la ley vieja, poniéndonos contraria ley, que ninguna manera juremos. Respóndese que no fue ésta su intención, pues (como él dice) no vino a destruir la ley, sino a cumplirla y perfectionarla. Mayormente la parte que a lo moral tocaba. Y el juramento no solamente toca a las costumbres, mas aún, después de la cor/33/rupción del linaje humano por el pecado original, el mismo derecho natural le introdujo. Y por eso nos le concede siempre Dios como cosa muchas veces necesaria, según dice S. Pablo, para expedir las lites y diferencias que perturban nuestra paz. Por lo cual dice S. Agustín en el libro de la mentira que pues Sant Pablo no sola una vez juró, él nos abre el sentido del mandamiento de Jesucristo, que se haya de entender que, fuera de los casos de estrecha necesidad, en ningún otro juremos, *porque jurando no vengamos en facilidad de jurar y de la facilidad nos deslicemos en la costumbre y de la costumbre caigamos en perjurios*. Y poco más bajo dice que *se ha de entender aquella palabra del evangelio: "en ninguna manera", que cuanto nos fuere posible no codiciemos, ni amemos jurar, ni, como si fuese por sí alguna cosa, lo tomemos por deleite*. Donde confirma nuestra tercera conclusión del capítulo pasado que el juramento no es de desear como cosa por sí agradable. Y en la epístola Ad Publicolam dice así: *Aquella palabra de nuestro Redentor que en ninguna manera juremos, por eso, a mi pecer* (*sic pro*: parecer), *fue dicha, no porque jurar verdad sea pecado cuan/34/ do es necesario, mas porque el perjurar es gran pecado y para alejarnos del nos amonestó que en ninguna manera juremos*. Por manera que según este santo doctor, para encarecer nuestro Redemptor aquel precepto de la ley vieja: No perjurarás y

hunc sanctum doctorem studuit ibi Christus magnificare gravitatem illius citati praecepti: Non periurabis, exaggerando quam sit enorme flagitium quantumque ab assuetudine iurandi immineat perierandi periculum. Ait enim in Imperf. Chrys.[60] quod *nisi iuramentum interdicatur, non possunt amputari periuria*. Un(de) Eccli. 23: *Iurationi non assuescat os tuum; multi enim casus in illa*. Sed de hoc latius in subsequentibus, ubi contra iurandi consue/31/tudinem oblocuti sumus.

("*Omnino*")

Veruntamen et ad istam, quae veneranda est expositio, accedat, si vera modo sit, coniectura nostra, videlicet quod vocula "omnino" non sit referenda ad casus omnes, in quibus iuratur, ut scilicet omnes illos prorsus substulerit nobis Christus, sed ad iuramentorum modos et formas, in hoc utique sensu quod citra necessitatis pietatem nullatenus iuretur neque vero per creaturas. Poterant quippe forsan nonulli mortalium arbitrari quod citra necessitatem, quamvis iurare per Deum nefas esset, nihilominus per creaturas nulla esset malignitas, et ideo Redemptor noster commonefecit nos, ne nostra sponte ullo iureiurando uteremur, quoniam ea quae per creaturas fiunt, vera sunt iuramenta. Ac demum (quod hic potissimum observandum est) existimaverim, quod voluit intervallum patefacere, quod inter antiquam synagogam et novam ecclesiam latissimum patet. Enimvero, cum illi (ut author est ad Galat. Paul.[61]) veluti parvuli essent in fide, nihil a servis differentes, aliqua eis, pro eorum imbecillitate indulgebantur, quae provectioribus iam nobis, et tanquam filiis ad legitimam aetatem adultis, atque adeo qui haereditatem per mortem Christi adivimus, non sunt cum /32/ tanta licentia concedenda. Quocirca iuramentorum frequentia multo nobis est turpior, quam illis christiani enim illa deberent lucis opera de se ubique praestare, quae omni procul iuramento fidem illis conciliarent, et iustam compararent authoritatem. Unde super Matth. Hiero.[62]: *Veritas*, inquit, *evangelica iuramentum non recipit, cum omnis sermo viri fidelis pro iusiurando sit*. Haec Hier.

In cuius exemplum, etsi Deus antiquitus iurasse legatur, tamen magister noster Christus nusquam iuravit, sed plurimum ait: Amen, amen dico vobis, sub quibus utique verbis nulla delitescit iuramenti vis. Perinde enim est prorsus ac si dicas: vere, vere, seu firmiter dico vobis, quemadmodum apud Lucam ipse illud exponit.

60. *Opus Imperfectum in Matthaeum*, hom. 12: MG 56, 697. 61. Cf. Gal 4,1ss. 62. *In Evangelium Matthaei libri quatuor*, l.I, c.5: ML 26, 41A.

avisar cuánto peligro de perjurar traiga consigo el jurar, nos amonestó que en ninguna manera jurásemos. Porque, como dice S. Crisóstomo en el Imperfecto, *si no se pone entredicho en el jurar, no pueden atajarse los perjurios*. Por lo cual nos amonesta el Eclesiástico que *no acostumbremos nuestra boca a los juramentos, porque son causa de muchas caídas*. Empero, de esto más bajo hemos de hacer más larga mención, donde hablaremos contra la costumbre del jurar.

A esta exposición de S. Agustín, si nuestra conjetura es verdadera, se puede añadir otra, conviene a saber, que aquella palabra de nuestro Redemptor (*en ninguna manera*) no se ha de referir a los casos que pueden ocurrir de jurar, de suerte que los quiera generalmente excluir todos, sino a las formas de los juramentos, en este sentido, que, fuera de los casos de gravísima necesidad, de ninguna forma de juramento usemos. Porque pudieran engañarse algunos en pensar que, aunque sin necesi/35/dad, jurar por Dios sea pecado, empero jurar por las criaturas no sea ninguno. Y por eso nos quiso enseñar que sin necesidad ninguna manera de juramento puede ser sin culpa, aunque sea por cualquier criatura, porque en todas está Dios y, por ende, jurando por ellas, juramos por El. Y, allende de esto, lo que aquí más se ha de encomendar a la memoria, creería yo que quiso diferenciar la iglesia de los cristianos del pueblo de los judíos, entre los cuales ha de haber gran diferencia. Porque como aquel pueblo (según la doctrina de San Pablo a los de Galacia) eran como muchachos, tiernos en la fe, que cuasi no diferían de siervos, por no se les entregar la herencia del cielo, algunas cosas les permitía Dios, condecendiendo a su flaqueza que a nosotros, que somos ya más crecidos en la fe, y a quien Jesucristo, abriendo la puerta del cielo, entregó la heredad de hijos adoptivos, no es razón que se permitan con tanta licencia. Por lo cual, el multiplicar juramentos, más torpe y más feo nos es a nosotros que a ellos, pues manda Jesucristo a los cristianos que, como gente salida de las tinieblas de la ley vieja, hagan obras dignas de claridad y deberían ser tales que, sin /36/ necesidad de ningún juramento, ellas nos diesen autoridad para que fuésemos creídos. Por lo cual dice sobre San Mateo San Jerónimo: *Que la verdad evangélica no recibe ningún juramento, porque cualquier palabra del fiel cristiano ha de valer por juramento.*

Y de aquí, he alguna vez considerado que no obstante que juraba Dios en la ley vieja, empero nuestro maestro Jesucristo hecho hombre, nunca juró, sino lo más que decía era: Amén, amén dico vobis. En las cuales palabras no hay ningún juramento, porque según él mismo las declara sobre San Lucas en el cap. 5, no quieren decir, sino en verdad, en verdad, o firmemente os digo.

CAPUT IIII

QUO SPECIES VARIAEQUE IURAMENTORUM FORMAE EXPLICANTUR

Secundum punctum quod in hac prima parte propositum est, versatur in enarrandis iuramentorum differentiis. Id quod unico capitulo absolutum dabimus. Et quoniam iam mortalium vul/33/gus blasphemias et apostasiae monstrifica verba promiscue iuramentis annumerat, de omnibus distincte admonebimus.

(*Trifariam dividuntur iuramenta*)

Igitur tria sunt capita per quae iuramentorum distinctiones variantur. Dignoscuntur enim iuramenta, aut ratione rei, quae iuramento affirmatur, aut ratione illius, per quem iuratur, aut denique tertio ratione formae et modi iurandi.

Ratione primi capitis dividitur primum omnium iusiurandum in assertorium et promissorium. Assertorium (sub quo et negativum comprehenditur) est quando aliquid affirmatur vel negatur, seu in praesentia contingere, seu iam in praeteritum pertransisse. Quemadmodum romanis iuravit Paul. sine intermissione eorum meminisse, quotiescumque oraret[63]. Promissorium autem iuramentum fit, dum quis quid iurando pollicetur. Quo pacto famulus Abrahae iureiurando obstrinxit hero fidem accersendae uxoris filio ex Mesopotamia. Atqui utrumque genus subsecabitur capite proximo in iuramentum verum et iuramentum falsum; iustum et iniquum, prudens et temerarium.

(*Secunda divisio*)

Secundo modo ex parte illius per quem iuratur, dividitur iuramentum quod per Deum fit, ab illo quod fit per creaturas. Atqui huius rursus duplex exemplum est. Fit namque aut constituendo finem /34/ et venerationem iuramenti in creaturis, qua ratione gentes iurabant, sive per Iovem, sive per Herculem, sive per Solem, aut Lunam, aut certe per demones. Aut fit more christiano, referendo creaturas in Deum, sicuti iuramus per sanctos, quos Deus per gloriam inhabitat, perque evangelia, quibus est ipsius veritas conscripta. At vero neque unica haec est per creaturas iusiurandi species. Quandoque enim simpliciter eas in testes adducimus, sicuti Deum ipsum, ut in proximo patet exemplo, sed altera est execrationis figura, utpote dum creaturam iustitiae Dei in confirmationem veritatis sic obstringimus et obligamus, ut si aliter res habeat quam affirmamus, Deus in illa creatura ulciscatur periurium nostrum. Hoc enim pacto patriarcha Joseph iuravit per salutem Pharaonis[64]. Et hic est iura-

63. Rom 1, 9. 64. Gen. 42, 15.

CAPITULO IIII

DONDE SE EXPLICAN LAS DIVERSAS FORMAS Y EJEMPLOS DE JURAMENTOS

El segundo punto que en esta primera parte propusimos, consiste en declarar las diferencias de los juramentos. Lo que brevísimamente en este capítulo expedire/37/mos. Y porque el vulgo las blasfemias también y las monstruosas palabras de apostasía, mezcla juntamente debajo de nombre de juramentos, será menester hablar distinctamente de todos.

Tres cabezas hay por las cuales se varían las diferencias de juramentos. Lo primero, se distinguen por razón de aquella cosa que afirmamos o negamos. Lo segundo, por razón de aquella persona o cosa por que juramos, como si es por Dios o por criatura. Y lo tercero por las formas diversas: diciendo juro a tal o voto a tal, etc.

Cuanto a la primera cabeza, divídese luego el juramento en juramento asertorio y juramento promisorio. Juramento asertorio (so el cual se comprende también el negativo) es cuando alguna cosa se afirma, o niega, que o al presente pasa o ha ya acontecido. Así como juró S. Pablo a los Romanos que tenía continua memoria de ellos en sus oraciones. Promisorio juramento se hace cuando alguno, debajo de su juramento, promete de cumplir alguna cosa. Así como se cuenta en el Génesis que el criado de Abrahám juró a su señor de ir a Mesopotamia, y traer de allí mujer para su hijo Isaac. Y cualquiera de estos juramentos (como luego veremos en el capítulo /38/ que se sigue), se parte en juramento verdadero y juramento falso; en juramento justo y juramento inicuo; en juramento prudente y juramento temerario.

Por la segunda cabeza se divide el juramento en el que se hace por Dios y el que se hace por las criaturas. Y éste por las criaturas tiene dos diferentes ejemplos. Porque se puede jurar por las criaturas atribuyéndoles la honra del juramento, como si ellas, tenidas por dioses, fuesen testigos de la verdad. Y desta manera juraban los idólatras por Júpiter o por el Sol y aun por los demonios. El otro ejemplo es jurando por las criaturas referidas en Dios. Así como los cristianos juramos, o por los santos, en quienes Dios mora por gracia, o por los evangelios, donde están sus verdades escritas. Empero, aun esta especie católica de jurar por las criaturas se reparte en dos maneras. Porque, o las traemos simplemente por testigos, como a Dios, según parece en los ejemplos que agora pusimos de los santos, y de los evangelios, o los traemos por manera de execración subjectándolas a la justicia de Dios, que tome de ellas venganza, si no es verdad lo que juramos. Y de esta manera juró el patriarca

mentorum sensus, quoties quis iurat per suam aut patris vitam, aut salutem. Tantundem enim est, ac si execrando dicas: Si non ita est, dispeream, vel Deus ultor esto in salute mea. Et his similia sunt: Nisi verum aio, numquam me Deus adiuvet, aut servet, etc. Ex qua utique forma perspectum nobis fiet inferius, quam sit enormis blasphemia iurare per vitam Dei aut sanctorum. Ad hunc ordinem referuntur imprecationes huius figurae: Ita /35/ me Deus amet, servet, adiuvet, etc. Eodem enim recidunt ac si diceres: Si non ita res habet, non me Deus amet, aut servet, etc. Et quod talia imprecationum exempla loco sint iuramentorum habenda, inde confirmatur quod quando iuramentum solemniter recipitur, haec adhibentur verba: Si verum fassus fueris, auxilietur tibi faveatque Deus, sim autem, rationem ex te reposcat.

(*Tertia divisio*)

Tertium caput discernendi inter iuramenta sumitur (ut dicebamus) ex variis verborum figuris et exemplis iurandi. Primum quippe idemque vetustissimum iuramentorum exemplar fuit olim lege veteri celebratum: Vivit Deus, aut Vivit Dominus. Id quod Deus ipse docuit illam gentem, tum suo exemplo tum etiam lege. Iuravit enim ipse Num. 21: *Vivo ego*[65], et ita praecipit Moysi renuntiare populo: *Vivo ego dicit Dominus*. Deinde per Hieremiam: *Iurabis vivit Deus*[66]. Fuit nanque hoc iurisiurandi specimen tunc temporis accommodatissimum ad condemnandum ethnicorum iuramenta. Iurabant quippe aut per elementa et inanima saxa, aut per Iovem et id genus homines vita defunctos, cum tamen ille qui in testem asciscitur, praesens esse debeat, idemque rei conscius quae iuratur. Idem ergo est: Vivit Deus, ac si dicas: Illud in testem assero, qui non modo vitam vivit immortalem, /36/ sed ubique adest. Neque tantum iurantis verba audit, verum et intima cordis intuetur, qui ideo neque decipi potest neque vult quenquam seducere. Secunda post hanc forma iurandi est: Testor Deum, aut testis mihi est Deus. Qua usus est ad Rom. Paulus. Atqui haec expressius effert naturam iuramenti. Est siquidem iurare (ut supra dicebamus) Deum aut divina in testes citare. Tertia forma fit expresso verbo iurandi, ut iuro Deum, et per Deum, ut Gen 22[67]: *Per memetipsum iuravi*. Aut sub tacito verbo, proferendo solam praepositionem, ut si dicas: Per Deum, per sanctos et per evangelia, sic et sic est. Quinvero absque ulla verborum prolatione, cum quis rogatus ac iussus manu crucem aut evangeliorum volumen attingit, re vera iurat.

65. Cf. Num 14, 28. 66. Ier 4, 2. 67. Gen 22, 16.

José en el Génesis por la salud de Faraón. Y este sentido ha/39/cen nuestros juramentos, cuando juramos por nuestra vida, o por nuestra salud, o de los que bien queremos. Lo mismo es decir por mi vida, o por vida de mi padre, que si dijésemos: Dios me castigue en mi vida o en la de mi padre. De donde constará más claro en el capítulo 6, cuán enorme blasfemia es decir Por vida de Dios. A esta orden de juramentos se reducen estas imprecaciones: Así Dios me salve, Así Dios me ayude y otras tales, porque a una misma cosa van a parar; Así Dios me ayude, como esto es verdad; y Dios no me ayude si es así. Y que todas estas formas sean juramentos y se hayan de tener por tales, parece claro, pues que cuando se toma a uno juramento con solemnidad, usa el juez de estas palabras. Si dijéredes verdad, Dios os ayude y, de otra manera, Dios os lo demande.

La tercera cabeza se divide en diversas figuras de jurar. El más antiguo juramento entre los de la ley vieja usado y celebrado fue: Vive Dios o vive el Señor. Esta manera de jurar enseñó el mismo Dios, así por su ejemplo como por su mandamiento. En el libro de los Números, en el capítulo 14, dijo a Moisés: *Vivo Yo y dirás al pueblo: Vivo Yo, dice el Señor, que será así como lo he di*/40/*cho.* Y por Jeremías dice: *Jurarás Vive Dios*. La cual fue en aquel tiempo convenientísima manera de jurar. Porque como entonces los idólatras juraban o por elementos o por estatuas que no tenían sentido, o por Júpiter y otros defunctos hombres, que no tenían noticia de lo que entre los vivos pasa y el que se ha de traer por testigo en el juramento ha de ser persona que sepa y entienda lo que juramos. Por lo cual, tanto es decir: Vive Dios, como si dijésemos: Traigo por testigo al que vive vida inmortal y no solamente donde quiera está presente oyendo las palabras del que le trae por testigo, mas penetra a entender hasta las entrañas de los corazones, el cual por ende no puede ser engañado, ni puede engañar a nadie. La segunda forma tras ésta es: Traigo a Dios por testigo o Dios me es testigo. De la cual usó S. Pablo a los Romanos y ésta más al propio exprime la naturaleza del juramento. Porque jurar (como ya dijimos) no es al, sino traer a Dios por testigo. La tercera forma es explicando la palabra de jurar, diciendo: Juro a tal o juro por Dios que es lo mismo, en lo cual no se engañe nadie. Que no difieren más de como en latín: Iuro Deum, o Iuro per Deum. Y así el juramento de Dios fue en el Génesis /41/: *Yo juré por Mí mismo*. Y, aun callando la palabra "juro", decir Por Dios esto es así, es formalmente jurar a Dios. Si decir Por Dios no se tomase en otra significación, que no fuese traerle por testigo, sino una manera de exclamación o admiración, diciendo: Por Dios gran cosa es ésta. Y así mismo es juramento decir Por nuestra Señora o Por los evangelios. Así es o no es así, aunque no se explique la palabra juro. Y aún sin decir ninguna palabra, si mandándoos el juez poner la mano en la cruz para jurar algo, la ponéis con intención de jurar, es juramento.

(*Observanda regula*)

At vero quoniam possunt nonnumquam veritates absque iuramento affirmari sub aliquibus verbis, quae specimen praeferunt iuramenti, adnotanda est haec dignoscendi regula. Quando assertionis confirmatio nullum in se adfert attestationis aut execrationis momentum, sed tantum est enunciationis expressio, nullum tunc subest iuramentum. Ut si dicas vere, aut in veritate hoc est, nihil iuras, quoniam idem prorsus hoc est et in veritate hoc est. Enimvero affirmare aliquid /37/ nihil aliud est quam veritatem asserere, sicuti et negare aliquid idem est quod falsitatem refellere. Atqui eadem ratione neque huiusmodi adverbia, certe, profecto, sane, et id genus reliqua, constituunt iuramenta. Neque vero si dicas: In fide mea, aut per fidem ingenui viri. Sensus enim est, hoc aio aut nego fideliter, ut habeo in mente. At si dicas: Per fidem Dei aut per fidem christiani, tunc quidem per fidem catholicam iuras quam adducis in testem. Quanvis forsn si diceres: In fide boni christiani, non resultaret iuramentum, quia nihil contestaris per fidem catholicam, sed ais, te id asserere in ea humana fide, quam boni christiani sibi mutuo servari debent. Iurare autem homines per seipsos, ne utique licet, ut vulgo dicitur: Iuro per me, vel a mi (*sic*). Id quod Chryso. super illud Hebraeo. 6: *Homines per maiores se iurant*[68], commonuit, ubi ait: *Non aequale est hominem per se iurare et Deum, homo enim sui potestatem non habet*[69]. Quinimo ubi nobis Christus potestatem ademit iurandi per nostrum caput, illic et iurare per nosipsos vetuit. De hoc igitur exhortandi sunt, qui secus sentiunt. At dubium restat, ubi quis testatur propriam conscientiam, an sit iurasse censendus. Revera si vim verborum perpendas, dicere: In mea conscien/38/tia nullum parit iuramentum. Nam idem est dicere, hoc aio in conscientia mea, quod si dicas, id aio, quod sentio, aut loquor secundum quod sentio. Etenim si procurator absque ullo alio iurandi verbo, diceret: Hoc affirmo in conscientia meae partis, nullum praestaret iuramentum. Et idem (ut reor est) per meam conscientiam. Nisi quod hoc postremum aliquam secum affert iuramenti umbram, ac si dixisses: Iuro per meam conscientiam, quod est iurare per creaturam, veluti si dicas: Per animam meam. Qua ideo voce viris religiosis abstinendum est. Quinvero, quia plebs nequit facile inter haec dignoscere, consultius est non nominare conscientiam, sed id prorsum quod tutissimum est: In veritate, seu in fide mea, profecto, etc. Imo qui synceris studeret uti verbis evangelicis, est est, non non, multo plus ponderis adhiberet suae fidei.

68. Heb. 6, 16. 69. *Enarratio in Epistolam ad Hebraeos*, hom. 11, 2: MG 63, 91.

Empero, porque se puede usar de algunas palabras, que aunque a los indoctos paresciesen juramento, no lo son, para conoscer cuándo lo son, es de notar esta regla: **Cuando aquellas palabras por las cuales afirmáis lo que decís, no traen consigo alguna manera de atestiguación o execración (que ya está declarada), sino que es una expresión y encarescimiento de lo que afirmáis o negáis, allí ningún juramento hay**. Como si dijésedes: verdaderamente o en verdad esto es así. Porque no es más decir verdaderamente así es, que decir así es. Porque todo lo que se afirma, ha de ser verdad, como todo lo que se niega ha de ser falsedad. E por/42/ la misma razón decir: ciertamente y sin duda esto es así y otras semejantes palabras, no hacen juramento. Ni es juramento decir en mi fe o por mi fe o en buena fe, a fe de caballero, a fe de hombre de bien. Porque no quiere decir más, sino yo digo fielmente lo que siento, conforme a la fe que los hombres de bien han de guardar. Empero, decir juro a la fe de Dios, o por la fe de cristiano, ya es juramento. Porque se trae la fe católica por testigo, como si se jurase por los evangelios. Aunque decir: A fe de buen cristiano, no sería más juramento que decir: A fe de buen religioso o de buen sacerdote. Porque no es traer la fe por testigo, sino es un encarescimiento que digo lo que siento, según la fe que el buen sacerdote, como el buen hijodalgo, ha de guardar en sus palabras. Empero decir: Juro a mí, es claramente juramento, como lo notó S. Crisóstomo sobre aquello de S. Pablo a los Hebreos, donde dice que *los hombres juran por otro mayor que sí que es Dios y Dios por sí mismo.* E dice allí S. Crisóstomo que *los hombres no tienen poder de jurar por sí mismos, como Dios, porque no tienen poder sobre su vida.* Y, sin S. Crisóstomo, el mismo Jesucristo donde nos prohibió jurar por nuestra /43/ cabeza, nos declaró que jurar por nosotros mismos es juramento. Empero, está la duda si diciendo: En mi consciencia, se engendra algún juramento. Y creo que no. Porque tanto es decir: En mi consciencia, como si dijésemos: digo lo que siento, o hablo según mi consciencia. Y si un procurador no dijese juro, ni añadiese palabra de juramento, sino dijese: Esto digo en la consciencia de mi parte, no es juramento. Porque no quiere decir más, sino declaro la consciencia de mi parte. Y lo mismo es decir: Por mi conciencia, sino que ya esto tiene alguna sombra de juramento como si dijésedes: Juro por mi consciencia, lo cual es traer ya la criatura de Dios por testigo, así como si dijésedes: Juro por mi ánima y por eso han se de abstener las personas graves de semejantes palabras. Mayormente que, como el pueblo no sabe distinguir estas razones, mejor consejo es no nombrar la consciencia, sino lo que es segurísimo: En verdad, Por cierto, A buena fe, etc. Y la mayor sinceridad y gravedad sería usar sinceramente de las palabras del Evangelio: es, no es, sí o no. Y esto añadiría más peso a la autoridad de la persona.

Sunt praeterea figurae aliae et phrases quas vulgus trutina iuramentorum aestimat, cum sint multo peiore nomine dignae. Et est praecipue hispanis in more, loco iuramenti dicere: Voveo Deo, cum tamen hoc non tam iuramentum quam votum sit expressum. Longe quippe aliud est Deum in testem adducere, quod est iurare, quam illi aliquid polliceri et vovere, id quod maioris est vinculi, quam si homi/39/ni aliquid sub iuramento spopondisses. Quocirca cum nihil voveamus, nisi quod in futurum praestandum a nobis est, ineptissimus abusus est, vice iuramenti assertorii dicere: Voveo Deo quod est verum.

Post hoc subsequuntur blasphemiae genera, quorum lineam attingere videntur imprecationes illae, quae abusive iuramenta censentur, ut Corpus Dei cum tali aut tali homine nequam. Haud enim hoc iuramentum est, veluti si asserendo diceres: Per Corpus Dei ita est. Sed est quaedam irascentis imprecatio et alteri succensentis et quasi vindictam Dei petentis. Et simile est illud: O fides Dei, ad illum pone modum quo gentiles implorantes deorum fidem aiebant: Dii vestram fidem. Habent praeterea et blasphemiae effigiem comparationes huiusmodi: Hoc est verum, ut Deus est veritas ut Deus est Deus, ut natus ex virgine, ut passus, etc. Haec namque quando sunt periura, graviora sunt quam simplicia falsa iuramenta. Et casu quo id quod asseritur verum sit, tamen non carent culpa, ut capitu. 6 patebit.

Iam vero quae his graviora sunt verba, in comperto est omnia esse blasphema, quae nostrates quinque infanda verba nominant, et apud varias nationes, varia sunt: /40/ ut non credo in Deum, et quod nostri effingunt, discredo, si hoc non ita est. Haec enim nequaquam sunt iuramenta, quoniam Deus sub hac forma non allegatur in testem, sed blasphematur. Et quando assertio falsa est, multo est immanissimum ac scelestimum crimen. Nam qui ait se non credere, nisi id quod falsum est, verum sit, iam Deum diffitetur, quod in apostasiam inclinat. Et quanvis esset assertio verissima, esset nihilo secius peccatum mortale gravissimum, et multo magis nefandum cum quis (quod christianae aures ferre non possunt) negaret, aut (quod aiunt) renegaret Deum. Quartum blasphemiae genus, quod in usu hispanis habetur, est iracundiae furor: Displiceat hoc Deo, vel eum tedeat, vel de hac re illi indoleat. Haec namque sonat: Pese... Id quod non habet iuramenti formam, sed est potius irascentis interiectio, et rabide scandescentis in alium. His accedit et alia blasphemia: Per Dei vitam, quae furorem quoque effert comminantis, et execratorium est iuramentum.

Haec autem omnia simpliciter in hoc capite suo ordine allata sunt digesta, de quorum gravitate et enormitate in secunda parte discutiri sumus./41/

Allende de estas figuras de jurar, hay otras, que en español las meten también a /44/ cuenta de juramento, siendo ellas dignas de peor nombre. La primera es: Voto a tal. La cual no es palabra de juramento, sino de expreso voto. Porque mucho difiere traer a Dios por testigo, lo cual es jurar o prometerle algo, como lo suena aquella palabra, lo cual es de mayor vínculo que si a un hombre prometiésemos alguna cosa de bajo juramento. Y por ende como la promesa no sea sino de cosa que sea (*sic*) de cumplir adelante, es ineptísimo abuso, en lugar de juramento asertorio, decir: Voto a tal que esto es así, de cuya maldad diremos adelante.

Tras esto se siguen los linajes de blasfemias y en esta línea toca decir: Cuerpo de tal con el tal por cual. Lo cual no es juramento, porque no se trae Dios por testigo de verdad, como si dijésedes: Por el cuerpo de tal, esto es así. Si no es un afecto de hombre enojado con otro, como que pide venganza de Dios. Y semejante a esto es decir: O fe de Dios con el tal. A la manera que los gentiles por vía de exclamación llamaban la fe de los dioses. Y por eso no se ha de pesar la culpa destas palabras con la balanza de juramentos, sino como afectos de ira que pide venganza a Dios. Tienen también allende destos semejanza de blasfe/45/mia de aquellas comparaciones que desta manera se usan: Esto es verdad como Dios es verdad; como Dios es Dios; como nasció de la Virgen María, y otras semejantes formas de comparar nuestras verdades a las de Dios, y, siendo falso lo que afirmamos, son de más grave culpa que los simples juramentos falsos y, aunque lo que decimos sea verdad, no caresce de culpa, como en el capítulo sexto parescerá.

Empero, estas que ya se siguen son manifiestamente blasfemias, que los españoles llaman las cinco nefandas palabras, y en otras naciones habrá otras de otro género. La primera es: No creo en tal, o descreo de tal, si no es así. Porque en estas palabras no hay juramento, pues no se trae a Dios por testigo, antes se blasfema su deidad. Y cuando lo que se dice es falso, es mucho más horrible y abominable la culpa. Porque quien dice que no cree en tal, si esto no es verdad, síguese que, no lo siendo, afirma que no cree en tal. Lo cual es negar la fe. Empero, aun en caso que fuese verdad, no por eso dejaría de ser gravísimo pecado mortal. Y mucho más nefando decir (lo cual las orejas del cristiano no puede sufrir): Reniego de tal. La cuarta blasfemia es propia de los españoles: Pese a tal. Que no es /46/ juramento, mas furor de ira, y como rabia del hombre que quiere que Dios tome pesar de lo que él le toma, como si El estuviese subjeto a nuestras pasiones. A esta se añade otra quinta blasfemia: Por vida de tal. El cual es execratorio juramento y en gran manera injurioso a Dios.

Todas estasa formas hemos así simplemente por su orden propuesto en este capítulo. Empero, de la gravedad y enormidad de cada una se ha de decir por la misma orden en la segunda parte.

CAPUT V

QUO COMITES IURAMENTI DECLARANTUR

Tertium denique postremumque punctum huius primae partis est declarare quibus sit comitibus exornandum iuramentum, quo fieri possit honeste.

Sic enim capite 2 discretum a nobis est inter virtutes illas, quae genere suo bonae sunt ac per se expetendae, et iuramentum quod necessitas in ordine virtutum constituit, nimirum quod illae nisi mala circunstantia vitientur, semper bene fiunt, iuramentum autem, quo bene fiat, certis ornatibus eget.

(*Tres iuramenti comites*)

Comites autem iuramenti propheta Hieremias afflatu nutuque Dei deprompsit, ubi dixit: *Iurabis vivit Dominus in veritate et in iudicio et in iustitia*[70]. Ubi Hieron. *Animadvertendum*, inquit, *quod iusiurandum hos habet tres comites, veritatem, iudicium atque iustitiam*[71]. Et subdit: *Si ista defuerint nequaquam erit iuramentum, sed periurium*. Et intelligit non solum esse periurium, ubi tria simul defuerint, sed etiam ubicunque eorum quodpiam abfuerit. Tametsi diversa ratione et gradu. Enimvero iusiu/42/randum, cui deest veritas, propissime est periurium; cui autem abest iustitia, licet esset verum, est tamen iniquum, atque ideo periurium, quod qui rem iniustam sub iuramento pollicetur, id iurat quod non debet implere, ob idque fit ipsa iuratione periurus. Attamen iuramentum quod absque discretione et iudicio fit, quamvis sit verum, et alias iniustum, est nihilominus temerarium, et ob peierandi periculum meretur etiam nomen periurii. Quo fit ut si haec illegitima iuramenta ad formam violati praecepti accommodentur, quae est ne nomen Dei assumatur in vanum, diversa in illis comperietur vanitatis ratio. Vanum enim est, quod fit frustra, hoc est, quod fine suo caret.

(*Multiplex iusiurandi vanitas*)

Diversimode ergo haec vana sunt. Duo namque priora praecipuo ac potissimo fine orbantur, quinimo neque substantiam habent iuramenti, quae est veritas. Et ideo ea ratione vana sunt, qua est testa avelanae fructu vacua. Iuramentum autem temerarium dicitur vanum, quia fit extra necessitatis finem.

Requiritur igitur veritas primum omnium in iuramento. In assertorio quidem, ut id quod asseritur verum omnino sit, atque id quod negatur sit uti-

70. Ier 4,2. 71. *Commentariorum in Ieremiam Prophetam*, l.1, c.4, n.864: ML 24, 733.

CAPITULO V

DONDE SE DECLARAN LAS TRES CONDICIONES QUE HAN DE ACOMPAÑAR AL JURAMENTO

El tercero y postrero punto de esta primera parte es declarar qué condiciones han de acompañar al juramento para que sea justo y honesto.

Porque según en el 2° capítulo dejamos declarado, aquellas virtudes que por sí mismas son buenas y dignas de codiciarse, no han menester más para ser virtudes sino no tener mal fin, ni mala circunstacia, aunque para ser meritorias re/47/quieren ser hechas en gracia de Dios. Empero, como el juramento por sí mismo no sea virtud deseable, ha menester compañía de otras virtudes que le hagan a él virtud. Y estas son tres. Las cuales Jeremías por inspiración de Dios declaró donde dijo: *Jurarás vive el Señor con verdad y con juicio y con justicia*. Y S. Jerónimo en la glosa notó que *destas tres virtudes se ha de acompañar el juramento* y añade que *donde ellas faltaren no será juramento sino perjurio*. Y hase de entender que no solamente será perjurio donde todas faltaren, más aún donde todas juntas no concurrieren. Por manera que cada una que falte hace perjurio, aunque cada una en su grado. Porque el juramento sin verdad proprísimamente es perjurio y, al que falta justicia, aunque sea verdadero, será inicuo. Juramento injusto llamamos por agora cuando juráis de hacer alguna cosa que no es lícita. El cual, luego, en haciéndole es perjurio. Porque se jura lo que de derecho no puede cumplirse. Empero, aunque el juramento sea verdadero y de cosa justa, si se hace sin discreción y prudencia, se llama y es temerario. Y por el peligro que consigo trae de perjurar, meresce en su razón nombre de perjurio. Por manera que si estas /48/ tres especies de ilícito juramento quisiéremos reducir a las palabras del segundo mandamiento, que es no tomar el nombre de Dios en vano, diversas razones de vanidad hallaremos en ellas. Vana cosa se dice aquella que caresce de su propio fin. Y el juramento falso caresce de su principalísimo fin, y de la misma substancia del juramento, que es la verdad, en cuya confirmación se ha de hacer todo juramento. Y el juramento inicuo también caresce en alguna manera del mismo fin de la verdad, porque se hace de cosa que no debe ser cumplida. Y por eso entrambos se llamarán juramentos vanos, como es vana la cáscara de la avellana vacía. Empero, el juramento temerario llámase vano por carescer de necesidad que es el fin del juramento.

Lo primero, pues, que se requiere en el juramento es la **verdad**. En el asertorio, que lo que se afirma sea ciertamente verdad y lo que se niega, sea

que falsum; in promissorio vero ut id quod promittitur tempore et loco impleatur.

(*Secundus comes*)

Secundus quoque iuramenti comes, nempe iustitia, diversa ratione in promissorio iu/43/ramento pensatur quam in assertorio. Etenim in assertorio libranda iustitia est penes iurandi causam. Exempli gratia, si quis in publicum traducit nomen proximi, detegendo cum iuramento ocultum eius crimen, is, etsi verum iuret, tamen inique id iurat, eo quod, violata iustitia, iniurius est in proximum. Si quis inquam sua sponte id iurat, non legitime in iudicio compulsus. At vero in iuramento promissorio iustitia exigitur ex parte rei promissae, videlicet, ut id quod sub iuramento promittitur, licitum sit et honestum. Etenim qui iurat se homicidium facturum, aut furtum inique iurat, propterea quod iustitiam offendit. Quod quidem iuramentum nullum secum affert obligandi vinculum. Quinimo huiusmodi homo (ut modo dicebamus) eo fit iurando periurus, quod id iurat quod implere non licet vel non decet, atque adeo dum iuramentum implet recenti priorem culpam accumulat. Quinimo iusiurandum contra id quod consilium est, neque iniquitate caret neque iurantem obligat. Ut si quis iuraret nunquam religionem profiteri, nunquam mutuo aut commodato subvenire indigenti, est enim in huiusmodi turpibus promissis rescindenda fides.

(*Tertius comes*)

Tertius demum comes iuramenti est iudicium, hoc est discretionis prudentia. Nam etsi cum veritate iustitiam coniungas, tamen /44/ absque iudicio comite iurare non decet. Insunt igitur in hac conditione multa. Primum, ut iusta illa veritas, quae iuramento firmanda est, nequeat alia via comprobari. Quocirca speculativa dubia nequaquam licet iuramento confirmare, sed sunt, vel rationibus vel authoritatibus vel coniecturis, tractanda. Quamobrem, seu philosophus esset seu theologus seu iurisconsultus, qui locis et argumentis suae facultatis destitutus, dubia iuraret, temeritatis culpam incurreret. Pari modo qui patentissimas veritates iuramento adstrueret, ut quod pluit, vel frigus riget aut sol adurit. Mox iuramenti discretio expostulat ut non nisi gravissima perurgente necessitate adhibeatur, videlicet ob aliquem pium finem ac tuendae charitati et paci necessarium. Divina enim maiestas non debet qualibet de causa in testem ascisci. Tertio requirit iurandi prudentia ut circunspecte et cum debitis fiat circunstantiis, nempe in iudicio, et praevia consultatione maturoque veritatis examine. Haec autem fusius ac praesius sigillatim examinanda, pertractandaque nobis sunt per suos cuiusque gradus et numeros, ob idque satis hic fuerit ea perstrictim proposuisse./45/

falso. Y en el promisorio, siendo de cosa decente, que en su tiempo y lugar se cumpla.

La segunda condición del juramento que es la **justicia**, de otra manera se requiere en el asertorio que en el promisorio. Porque en el promisorio hase de medir la justicia a la medida de lo que se jura. Quiero decir, que si algu/49/no, jurando verdad, infamase su prójimo, descubriendo algún crimen o falta suya oculta, aunque el juramento fuese verdadero, sería inicuo. Si de su voluntad lo hiciese, sin ser legítimamente compelido por justicia. Empero, en el juramento promisorio requiérese la justicia de parte de la cosa que se promete. Conviene a saber, que lo que se promete sea lícito y honesto, de manera que el que jura de matar o hurtar hace juramento inicuo, porque ofende a la justicia, el cual juramento (como abajo veremos) ningún vínculo de obligar trae consigo. Antes, el que así jura (como agora decíamos) jurando se hace perjuro. Porque jura lo que no es lícito o no es honesto cumplir. Y, por ende, si lo cumple, añade nueva culpa a la primera. Y no solamente esto, mas el juramento contrario a las obras de consejo, ni caresce de iniquidad ni trae consigo obligación, como si uno jurase de nunca entrar en religión, o de no prestar, o no hacer otras obras de caridad. Y en este caso ha lugar aquella sentencia: En las promesas que no convienen, quebranta tu palabra.

La tercera circunstancia del juramento es el **juicio**, que quiere decir la discreción y prudencia. Porque, aunque el juramento sea verdad y de cosa justa, no es lícito, si no le /50/ acompaña el buen seso y la prudencia. Y en estas condición se entienden muchas cosas. Primeramente, porque aquella verdad que se ha de jurar, no pueda por otra vía probarse. Por lo cual las dudas que consisten en especulación y letras, en ninguna manera es lícito confirmarlas con juramento, sino que se han de determinar por razones o con autoridades o conjecturas. De donde se sigue que, si el Filósofo o otro cualquiera letrado, siendo pobre de letras, usase en sus disputas de juramento, para probar alguna verdad escolástica, aunque la tuviese por tal, incurriría en culpa de temeridad. Y, por la misma razón, jura vanamente el que jura las verdades clarísimas, como jurar que hace sol o llueve o otras desta calidad. Lo segundo, la discreción del juramento requiere que no se haga, sino por muy urgente necesidad, conviene a saber, por algún piadoso fin que sea necesario para la caridad y paz de las gentes. Porque la Divina Majestad no se ha, por cualquier causa, de traer por testigo. Lo tercero, requiere la misma prudencia que se haga el juramento acordadamente y con todas sus circunstancias. Así como en juicio y con maduro examen de la verdad que se jura. Todas /51/ estas cosas hemos por su orden y cada una en su grado de examinar y exagerar en la segunda parte que se sigue. Por lo cual, basta haberlas agora así estrechamente propuesto.

SECUNDA PARS

CAPUT VI

DE BLASPHEMIIS QUAE CUM IURAMENTIS PERMISCENTUR

Expedivimus ergo primam partem huius nostri destinati opusculi. Constituimus inquam iurisiurandi virtutem in suo proprio religionis genere; mox varias iurationis formas simpliciter oculis obiecimus, ac deinde iuramenti comites citra disputationem planiter recitavimus. In hoc enim tria ista praemissimus, ut aditus nobis patesceret ad hanc secundam partem, in qua absurditatem ac perniciem huius sacrilegae peierandis pestis suis coloribus depingeremus.

In hac autem re eum tenebimus ordinem quem tres iuramenti comites nobis offerunt, scilicet veritas, iustitia et iudicium. Dum tamen in hoc 6 cap. nefanda prius blasphemiae monsta infamaverim, ut non sit nobis opus ea amplius resumentes nominare, sed intra limites iuramentorum sermonem continea/46/mus.

(*Blasphemia*)

Est siquidem blasphemia latissime periurio peior. Nam perierare non est nisi Deum ut falsum testem allegare, blasphemia vero est maledictum et convitium in Deum ipsum iactatum, quo vel honori ipsius et dignitati quidpiam detrahitur, vel quod ei non convenit, impingitur. Quapropter per periurium, eius in dicendo veracitas dehonestatur, per blasphemiam vero sua ipsius veritas in essendo offenditur. Unde, ut 2-2 q.13 author est S. Tho.[1], blasphemia opponitur confessioni fidei, et idcirco veluti infidelitatis species, primo man-

1. *Summa Theol.*, II-II, 13, a. 1.

SÍGUESE LA SEGUNDA PARTE

CAPITULO VI

DE LAS BLASFEMIAS QUE SE SUELEN MEZCLAR CON LOS JURAMENTOS

Tenemos, pues, concluida la primera parte de esta nuestra intención. Quiero decir, que tenemos constituidos tres puntos. El primero, qué linaje de virtud sea jurar. Y, el segundo, cuántas diferencias hay de juramentos. Y, el tercero, cómo se requieren tres virtudes para que el juramento sea lícito y honesto. Y todo esto, a lo menos los dos postreros puntos, hémoslo así propuesto llanamante, porque la primera parte no ha sido más de para entablar y abrir el camino a esta segunda, que es la principal de nuestro pro/52/pósito. Donde pretendemos exagerat (*sic*) la sacrílega pestilencia de perjurar y el peligroso abuso de los juramentos.

En el cual tractado seguiremos la orden que nos ofrescen las tres virtudes, que, según hemos dicho, han de acompañar al juramento, que son verdad, e justicia, e juicio, después que en este sexto capítulo hobiéremos vituperado las monstruosas blasfemias, para que, echadas luego a una parte, no tengamos más que traerlas a cuenta de juramentos. Pues la blasfemia es grandemente peor que el perjurio. Porque perjurar no es más de alegar a Dios por testigo de la falsedad, empero la blasfemia es un vituperio de Dios y un linaje de maldecirle, menguando algo de su honra, o atribuyéndole algún vicio que en su Divina Majestad no puede caer. Y de aquí es que por el perjurio afrentamos la sinceridad y verdad que hay en sus dichos, empero por la blasfemia ofendemos y escurescemos gravísimamente la verdad de su substancia y deidad. De donde viene (como dice S. Tomás en la q. 13 de la 2-2) que la blasfemia es pecado contrario a la confesión de la fe, y, por ende, es una especie de infidelidad, con-

dato obversatur, cum periurium non intendatur nisi contra secundum. Proficiscamur ergo ab illa ethnicorum iurandi idolatria, quam conmittitur iurando per daemones, perque falsos deos, seu per creaturas, tribuendo illis iuramenti honorem, vero Deo debitum.

(*Iurare per falsos deos*)

Iurationes quippe huiusmodi, iuramenta quidem sunt, imo, si sui tres adsint comites, scilicet veritas, iustitia et necessitatas (*sic*), etsi sint iuramenta perversa, tamen ob talem perversitatem non proprie censentur periurii nomine, ut 2-2 probe adnotavit S. Thomas q.98[2]. Quamobrem idolatra atque gentilis stare tenetur suo iuramento, uti author est ad Publicolam Aug.[3], non ob id quidem quod fidem suam falsis diis obstrinxerit, sed quia iure naturae tenetur servare promissum. Et hanc ob causam christianus, qui in necessitate constitutus infide/47/lium iusiurandum suscipit, non se eius immiscet falsae sectae, sed fide tantum illius utitur, quam in conventis humanis servare tenentur mortales universi, et ideo nihil peccati commitit qui hoc pacto utitur nefandis illis iuramentis. Id quod inter decreta retulit Gratianus 22, q.1 can. Movet[4], unde qui per lapidem falsum iurat periurus est, ut ait Augus. et refertur 22, q.5, can. Ecce dico[5]. Erat enim gentilibus omnium iuramentorum sanctissimum, Iovem lapidem iurare. Inde sumptum, quod ritus fuit vetustissimus feriendi foederis, ut pater patratus manu tenens lapidem conceptis verbis iuraret, et tunc suem lapide feriret. Hoc autem nihil ad rem nostram, attamen sumpsimus hinc exordium, tum quod gravissimum hoc est iurandi facinus, tum etiam quod cum non sit christicolis in more, relinquendum statim erat a nostra disputatione. At quia de gravitate periiuriorum nobis initus est sermo, hoc in praesentiarum admonito opus est.

(*Augustini sententia non tuta*)

Ait quippe Augu. loco illo nuperrime citato, quod sine ulla dubitatione minus malum est per deum falsum iurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter. Verba eius sunt sunt in forma, quae tamen sententia non omnibus probatur. Quinvero, nisi pie interpretata, defensari ne utiquam potest. Nam ut ait in Imperf. /48/ Chryso.: *Idolatram se facit omnis qui per se aliud a Deo, iurat*[6]. Et quando id nemo dixisset, res est patentissima, quod iuratio per deos falsos, sit idolatriae impietas, quod utique crimen contra primum praeceptum commititur de uno colendo Deo; peccatum autem, quo primum temeramus praeceptum, omni periurio (ut modo dicebamus) iniurius est: quippe quod est secundi transgressio. Et ratio est in promptu, quia attrociorem irrogat iniuriam

2. *Summa Theol.*, II-II, 98, a. 1 c et ad 1. 3. Epist. 47 Ad Publicolam, n.2: ML 33, 184. 4. *Decretum* II, c.22, q.1 c.16: Friedberg I, 865. 5. *Decretum* II, c.22, q.5 c. 10: Friedberg I, 885. 6. *Opus Imperfectum in Matthaeum*, hom. XII: MG 56, 698.

traria al primer mandamiento, que es honrar un Dios, como quiera que el perjurio no sea sino contra el se/53/gundo mandamiento. Y la gravedad de los pecados (cuando en lo demás hay igualdad) hase de medir por la orden de los mandamientos. Comencemos, pues, de aquella idolátrica manera de jurar por las criaturas como por falsos dioses, atribuyéndoles el honor del juramento que a Dios se debe.

Y lo primero que aquí se dice es que los tales juramentos de infieles son verdaderamente juramentos y, siendo acompañados de su verdad, e justicia y necesidad, aunque sean perversos, empero por aquella perversidad no propiamente se llaman perjurios, como S. Tomás bien lo notó en la cuestión 98 de la 2-2 y, por ende, el infiel es obligado a mantener el tal juramento, como lo dice, en la epístola a Publicola, S. Agustín, no por haber obligado su fe a los falsos dioses, más porque el derecho natural le constriñe a cumplir lo que prometió. Y por esta causa, el cristiano que, constreñido por necesidad, pide y recibe el tal juramento, no ha de ser tenido por hombre que cree en falsos dioses, sino que usa de la fe humana del infiel, la cual se ha de guardar en los contratos. Y, por ende, ni en esto peca, como lo refiere Graciano en la primera cuestión, de la Causa 22, cap. Movet. De donde se sigue que el gentil que no cumple el juramento que hizo por la piedra /54/ Júpiter, como ellos decían, es perjuro, como lo dice el decreto de S. Agustín en la misma Causa, en la cuestión 5, en el canon Ecce dico. Era el más célebre de los juramentos de los gentiles jurar por la piedra Júpiter, por razón de aquel rito antiquísimo de celebrar las confederaciones heriendo a una puerca con una piedra en la cabeza. Empero, estotro no hace nada a nuestro propósito, mas tomamos de aquí principio: lo uno, porque entre los juramentos, éste es el más nefando, y, lo otro, porque como no sea usado entre los cristianos, era razón excluirle luego, al principio de nuestra disputa. Aunque ya que entramos a decir de la gravedad de los perjurios, paréscenos necesario hacer aquí este apuntamiento. Dice S. Agustín en aquel lugar poco ha citado, que sin ninguna duda es menor mal jurar verdad por el dios falso, que por el verdadero, mentira. Palabras suyas son expresas, empero es ésta una sentencia que no todos la aprueban o, por mejor decir, si no es avisadamente interpretada, no se puede defender. Porque como dice en el Imperfecto S. Crisóstomo: *Cualquiera que jura por otra cosa que por Dios, o refiriéndola en Dios, se hace idólatra*. Y, aunque nadie lo dijera, es cosa manifiesta que el juramento por los dioses falsos, sea impiedad de ido/55/latría. El cual crimen es contrario al primer mandamiento de honrar a un Dios y, por ende, es más grave que cualquier juramento, por el cual se traspasa el segundo mandamiento. Y la razón está a punto. Porque más atroce injuria hace a Dios el que no le confiesa a El solo por Dios (lo cual toca a su mismo ser) que el que contra su dignidad le alega por falso

Deo, qui eum diffitetur esse solum Deum (est enim hoc contra suam ipsius substantiam) quam qui contra eius dignitatem eum allegat in testimonium falsum. Unde apud Hier. Deus filiis Israel utrunque una improperat, et quod ab eo veluti apostatae defecissent, et iurarent in his qui non erant dii[7]. Atqui hac de causa Pius Papa 22 q.1 can. Si quis[8], blasphemiae eum damnat, qui per creaturas iurat. *Unde si in ecclesiastico*, inquit, *ordine est, deponatur; si laicus, anathematizetur.* Qui quidem textus de iuramento per creaturas, idolatrarum abusu intelligendus est, nam aliter, per creaturas iurare, non est blasphemia. Neque vero veritatem hanc negasset Aug. Ait enim in li. contra Mendacium[9] quod *blasphemare ideo peius est quam peierare, quia peierando falsae rei adhibetur testis Deus, bla/49/sphemando autem de ipso falsa dicuntur.* Ergo cum revera qui alium agnoscit, ille falsum dicat de Deo vero, puta quod non sit solus Deus, fit ut multo impius sit verum iurare per falsos deos, quam falsum per Deum verum. At vero forsan ad Publicolam nihil cogitabat de idolatria, quam certo sciebat esse gravissimum peccatum, sed sentiebat quod si ipsa per se ratio iurandi consideretur, minus malus est, verum iurare per falsum testem, ubi salva consistit substantia iuramenti, quam iurare falsum per Deum verum.

(*Voveo Deo*)

Igitur ut ad blasphemias descendamus, dicere (uti usus habet hispanus): Voveo Deo, licet non sit blasphemia, est tamen (ut cap. 4 praenotavimus) gravius iuramento, pro eo quod est votum, atque adeo ineptissime pro iuramento usurpatur assertorio.

(*Corpus Dei*)

Illa autem verborum figura quam eodem cap. 4 arbitrabamur, modo quodam inter blasphemias reponendam: Corpus Dei aut fides Dei cum tali aut tali homine nequam, non sunt aestimanda iuramentorum libra, quia nullum illic subest iuramentum, sed est quaedam bilis exorbitantia, qua Deus praeter ordinem imploratur vindex proximi. Nisi eo impudentiae ira effervescat, ut /50/ odium et invidiam quae de homine concipitur, evomatur in Deum. Haec enim iam tunc plusquam blasphemia esset sathanica.

(*Aequiparationes*)

Attamen aequiparationes illae et collationes nostrarum veritatum cum divinis, apertius ingrediuntur blasphemiarum ordinem. Sicuti Deus est, et sicut natus ex virgine, sic mea habet veritas. Quocirca dum falsitas sic affirmatur, foedissimum est periurium cum blasphemia coniunctum. Et quando affirmatio veritate polleret, non tamen esset a blasphemia immunis. Nam quamvis veri-

7. Ier 5, 7. 8. *Decretum* II, c. 22, q.1, c. 10: Friedberg I, 863. 9. *Contra Mendacium*, c. 19, n. 39: ML 40, 545.

testimonio. Y por esta causa se quejaba Él por Jeremías de los hijos de Israel, trayendo a una misma cuenta que le hobiesen como apóstatas negado y que jurase por aquellos que no eran verdaderos dioses. Y, por la misma causa, el Papa Pío en la 1 cuestión de la Causa 22, condena por blasfemo al que jura por las criaturas, dándole por pena, *si es eclesiástico, que sea depuesto de sus órdenes, e, si lego, sea descomulgado.* El cual texto se ha de entender del juramento por las criaturas, como idólatras. Porque, de otra manera, el jurar por las criaturas no es blasfemia. Y, es verdad, que sea más grave pecado jurar así por las criaturas verdad, que falsedad por Dios, no lo negara S. Agustín, pues dice en el libro Contra la Mentira que por eso *es peor blasfemar que perjurar, porque el que perjura no hace más de traer a Dios por testigo de la falsedad, y que el que blasfema dice mal del mismo Dios.* Pues, luego, si el que jura por el falso dios, aquel ya dice /56/ mal del verdadero, pues no le tiene a él solo por Dios, síguese que es mucho más impía cosa jurar verdad por los dioses falsos, que mentir por el verdadero. Empero, en la epístola a Publicola, no teniendo S. Agustín ojo a la idolatría, la cual cierto tenía por gravísima pecado, quería decir que, considerada en sí sola la razón del juramento, menor mal es jurar la verdad, aunque sea por falso testigo, donde ya se guarda la substancia del juramento, que jurar falsedad por el verdadero Dios.

Acercándonos, pues, a los géneros de blasfemias, decir al uso de Hispaña (*sic*): Voto a tal, aunque no sea blasfemia, empero es (como dijimos en el 4 capítulo) palabra más grave que juramento. Porque es voto, el cual, por ende, ineptísimamente se usa por juramento asertorio, no siendo sino promesa que a Dios le hace y es, por ende, mayor culpa no cumplírsela que otro juramento falso. Y así es grandísimo menosprecio no atender el vínculo con que se obliga el que dice Voto a tal, que es como decir: prometo a Dios de cumplir esto y de hacer verdad lo que digo. El otro ejemplo, de que en el mismo capítulo 4 hecimos mención, conviene a saber, Cuerpo de tal, o Fe de Dios con el tal por cual, no se ha de apreciar por juramento, porque allí no se trae Dios /57/ por testigo, mas ya frisa con blasfemia. Porque es una exorbitancia de cólera y ira, por la cual, fuera de razón, pedís a Dios venganza del que os ha enojado. Y, si la ira llega a tanta desvergüenza que el odio que habéis concibido de vuestro prójimo, queráis por aquella palabra escupirle en Dios, sería más que blasfemia. Guárdese, por ende, quien quiera de semejantes palabras, considerando bien la ponzoña de su significación. Empero, aquellas comparaciones de nuestras verdades a las de Dios, más abiertamente tiran en blasfemias, como Dios es verdad, como: Nació de nuestra Señora, así es verdad lo que digo. Por lo cual, cuando por tales palabras se jura falso, es feísimo perjurio, mezclado con blasfemia. Y, aunque fuese verdad lo que se afirma, no carece de culpa y de linaje

tas (ut aiunt philosophi), eo quod adaequatio rei ad intellectum in indivisibili consistit, non recipiat magis et minus, tamen quia veritates aeternae et divinae ipsissimae sunt, inaccessaequae veritates, ac subinde principium et finis creaturarum omnium, nulla nostrarum veritatem cum illis est comparanda. Imo est quaedam haec non infima blasphemiae species, quae vel de nostra superbia erigitur, vel a nostra superbia erigitur, vel a nostra inflamatur iracundia, dum tantam nobis fidem praestari affectamus, qui et decipi solemus et decipere, quanta invertibili debetur veritati divinae.

At vero manifestariae quinque verborum (quod nostrates aiunt) blasphemiae, non sufficit lingua humana, exagerare quae non deberant inter christianos /51/ tolerari.

(*Non credo*)

Quomodo enim christiani sumus, qui primam fidei nostrae confessionem denegari nobis audientibus non usque adeo inique ferimus? Caput primum confessionis nostrae est Credo im Deum, pro quo utique tuendo capita nostra tenemur exponere, et eos in coetu fidelium ferre possumus, qui sathanico ore contrariam blasphemiam evomant: Non credo in Deum? Et (quod aures, non solum fidelium, sed humanae omnes audire expavescunt) Deum abnego? Vel (ut fingunt): Discredo et Renego?

Hasce siquidem blasphemiae prodigiosas effigies, ut Deum, cuius nutu conditi sumus, et providentia gubernamur, quis deneget, nulli sunt mortalium, seu sarracenos cogites, seu idolatras, qui non contremiscant audientes. At sumus usque adeo sensuali caecitate submersi, ut quoniam non videmus mortis suplicio tales blasphemias vindicari non tam eas execramur, quam homicidia vel alia id genus peccata, quae nos in bonis laedunt temporalibus, cum tamen blasphemia, impietas sit nefandissima, criminibusque adeo omnibus et flagitiis immanior, quae in proximos patrantur, ut author est S. Tho. 2-2 q.13 [10]. Obversatur quippe (ut dicebamus) confessioni fidei, atque illae potissimum, quas iam nunc memorabamus: Non cre/52/do, etc. Infidelitas autem (ut 2-2 idem ait S. Toom (*sic*) q.10 [11]) perversius omnibus peccatum est, quae in morum perversitate contingunt, sive homicidium cogites, sive alia flagitia et scelera. Tenet quippe tertium gradum post illa quae spei divinoque amori ex diametro opponuntur. Quamobrem, etsi ea sit in nos Deus benevolentia ut acerbius puniri publicitus sinat in hoc mundo mala illa quae homo adversus

10. *Summa Theol.*, II-II, q.13, a.3c et ad 1. 11. *Summa Theol.*, II-II, q.10, a.3.

de blasfemia. Porque, aunque según los filósofos, no haya una verdad mayor que otra, empero la religión cristiana nos enseña las verdades divinas ser eternas, y por sí mismas verdad y principio y fin de nuestras verdades, y por ende ninguna de las nuestras se puede, sin gran desacato, comparar con ellas. Antes, no es pequeña especie de blasfemia que, o se levanta de nuestra soberbia, o se enciende de nuestra ira, /58/ desear que se nos dé a nosotros tanta fe, siendo tan fáciles de engañar, cuanta se debe a las verdades inmutables de Dios.

Síguense los cinco linajes de blasfemias que las leyes de España castigan, las cuales apenas se puede exagerar cuánto sea a los cristianos abominable sufrirlas en su república.

La primera, es: No creo en tal, o, como otros blasfemos fingen, Descreo de tal. ¿Cómo nos podemos tener por cristianos sufriendo nuestros oídos que en nuestra presencia se niegue la primera y capital confesión de nuestra fe? El primer artículo de nuestra religión es: Creo en Dios, por cuya defensión somos obligados a poner nuestras propias vidas y ¿que con esto podamos sufrir en nuestra república a los que por boca de Satanás vomitan la contraria blasfemia: No creo en tal? O, añadiendo otro rabioso quilate de menosprecio: Descreo de tal. La tercera blasfemia es: Reñiego (*sic*) de tal. La cual no sólo los oídos cristianos, mas todo el linaje humano, no puede sin pavor oír.

Porque tan prodigiosas efigies de blasfemia, como es negar a Dios, cuya voluntad nos crió y providencia nos gobierna, no hay hombre mortal, agora digamos moros, agora idólatras, que no tiemblen en oírlas. Empero, tiénenos tan ahogados la ceguedad de nuestra sensualidad que porque no vemos semejantes blas/59/femias castigarse con pena de muerte, no las tenemos por tan execrables, ni nos guardamos tanto de ellas como los homicidios y otros pecados, los cuales se castigan en esta vida por las penas corporales, siendo a la verdad la blasfemia una impiedad nefandísima y de su linaje más atroz que todos los otros pecados que se cometen contra el prójimo, según lo enseña S. Tomás en la c. 13 de la 2-2. Porque las blasfemias (como decíamos) contradicen a la confesión de nuestra fe, mayormente estas malditas que agora contamos, y la infidelidad (como él mismo dice en la misma 2-2 en la c.10) es más perverso pecado que todas las perversidades que tocan al prójimo, por graves que las queráis pintar. Porque tiene en toda la universidad de los pecados el tercer grado, tras el odio de Dios y la desesperación. Por la cual razón, aunque sea tan grande la benevolencia con que Dios nos ama, que quiera ser más gravemente en este mundo castigados los pecados que cometemos contra el prójimo y perturban la

hominem committit, quippe quibus pax nostra et reipublicae tranquilitas perturbatur, quam impias iniurias, quae suae inferuntur maiestati, tamen in eius conspectu longissime sunt nequioris culpae. Quin etiam in lege veteri poena mortis decreta erat blasphemis. Sic enim legimus Levitic. 24 [12]: *Homo qui maledixerit Deo suo, portarbit peccatum suum, et qui blasphemaverit nomen Domini morte moriatur, lapidibus opprimet eum omnis multitudo, sive ille civis sive peregrinus fuerit*. Omnis, inquit, multitudo, quia universi esse debent vindices honoris Dei. Ecquid non lapidibus obrueretur, qui dignus profecto esset, quae hiatus terrae absorberet? Perspice cur Dathan et Abiron viventes terra deglutivit [13], revera, ait Moyses quia blasphemaverunt Dominum, volentes discedere ab eius obedientia /53/ At ille qui Deum se ait negare, ab eius se etiam fide faterur, veluti transfugam, desciscere. Vide quo soleat impetus inflamati iracundia furoris evadere.

(*Duplex blasphemiae fons*)

Ex duplici enim radice blasphemia pullulat. Illa inquam quae deliberata ratione prorumpit, ex superbia in Deum nascitur, iuxta illud Ecclsiati. 10: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo* [14], illa vero quam perturbatus animus parit, ex ira concipitur.

His proxime adiungitur species quarta, ubi nostrates aiunt: "Pese", hoc est, Deo hoc displiceat et condoleat. Quod verbum hominis est, aegritudinem sui animi respuentis in Deum, quasi divinum numen, nostris afficeretur perturbationibus. Non satis est tibi odium in fratrem tuuum concipere et bili scandescere, quem te Deus iussit, sicut teipsum diligere, nisi Deo idem odium obtrudere cupias, quod tibi prohibuit? Intelligat ergo semel christianus populus, quantum impietatis et pravitatis in huiusmodi blasphemiis insit, ut sciant, si non se cohibuerint, quanta eos maneant inferni suplicia. Neque eas civilibus poenis metiantur, quae non sunt nisi vel carcer triginta dierum vel dentium evulsio, vel plurimum, abscisio linguae.

Est praetera et genus blasphemiae insigne, iurare per Dei vitam. Haec nanque /54/ phrasis non est ab eo derivata, quod est vivit Deus. Haud enim idem est dicere, Per Deum et per Dei vitam, quandoquidem secundo hoc modo non simpliciter asciscitur Deus in testem, sed est execratorium verbum, nam pari modo, quo dum ais per vitam patris aut regis, salutem eius in poenam adstringis

12. Lev, 24, 15s. 13. Deut 11, 6. 14. Eccli. 10, 14.

paz y tranquilidad de nuestra república, que la impiedad de las injurias que contra su Divina Majestad se cometen, empero en su acatamiento de muy más grave culpa es la tal impiedad /60/ que los otros pecados. Y no solamente esto es así, mas en la ley vieja pena de muerte estaba puesta a los blasfemos, como parece en el Levítico capítulo 24, donde está escripto: *El hombre que maldijere a su Dios, sobre sus cuestas llevará su pecado, y el que blasfemare del nombre del Señor, muera por ello; apedrearle ha todo el pueblo, ora sea ciudadanos, ora peregrino.* Dice: todo el pueblo, porque para vengar la honra de Dios, todos han de ser verdugos. ¿Cómo no había de ser cubierto de piedras el que manifiestamente es digno que la tierra le sorbiese? Si queremos mirar en el castigo de Datán y Abirón, a los cuales tragó vivos la tierra, no hallaremos que da otra causa Moisén sino que blasfemaron del Señor, queriendo desviarse de su obediencia. Y el que descree o reniega, ya confiesa apartarse de la fe que a Dios debe y, como desmamparador de la milicia cristiana, pasarse a la del demonio. Mirad dónde suele ir a dar al través el furioso ímpetu de la ira.

La blasfemia dos raíces tiene de donde nace. Quiero decir que la blasfemia hecha con entera deliberación es la primera cabeza de soberbia, conforme aquello del Eclesiástico: *el principio de la soberbia es apostatar de Dios,* que quiere decir apar/61/tarse del, empero la blasfemia que pare la turbación del ánimo, aquella la ira la concibe.

Con estas sobredichas se ayunta otra cuarta especie de blasfemia, de que los españoles usan: Pese a tal, que es una palabra de hombre que el furor de su corazón escupe en Dios, como si El estuviese subjecto a nuestras pasiones. No te basta, cristiano, concebir en ti enojo de tu prójimo, y encenderte con él en ira, al cual Dios te manda que ames como a ti mismo, sino que el mismo odio y enojo que Su Majestad te tiene prohibido, se le quieras a él pegar. Entienda, pues, el pueblo cristiano cuánta maldad y impiedad se encubre en estos blasfemos lenguajes, para que, ya que su dureza no les permita emendarse, entiendan la gravedad de los tormentos que les están aparejados en el infierno. Y no se engañen en pensar que satisfacen con las penas civiles, que no son más que de una cárcel de 30 días o un quintar de dientes, o, a lo más (aunque ya esto se desusa) cortarle un poco de lengua, que (según se cuenta en la historia del rey Sant Luis) un cauterio de fuego decía él que sufriera en su misma lengua por poder echar esta pestilencia de su reino.

Es allende de éstos, otro quinto linaje de blasfemia, jurar por vida de tal /62/. Porque esta manera de hablar no se ha de entender que ha decendido de aquel antiguo juramento: Vive Dios. Porque no es todo uno decir Por Dios, porque en esta segunda palabra no se trae Dios por testigo, mas antes es una execración conforme a cuando juramos por nuestra vida, o de nuestros padres, o del rey, etc. Por manera que, como en esta forma de juramentos subjetamos

et ultionem, si aliter res est quam affirmas, ita dum ais per vitam Dei, ipsam eius vitam (videte blasphemiam) designas ultioni, ac si Deus de seipso supplicium posset sumere.

Sunt et blasphemiarum non infimae species, iurare per membra Dei, ut per caput, per sanguinem, per iecur et per alia membra, quae nominare depudet. Nam praeterquam quod Deo videntur isti membra tribuere, etiam si de membris Christi id intelligant, enorme convitium et contumelia est. Quandoquidem hoc non est membra in testimonium afferre, sed vituperiiis Christum sordidare, sicuti et nefas est iurare per intemeratam Deipare virginitatem. Ob idque mirari satis nequeo, cur publicae potestates, si non evangelium, saltem auctenticum Constantini non consulunt de hac re, cuius titulus est: Ut non luxurientur homines contra naturam [15], ne iurent per caput aut capillos Dei et ne Deum suum blas/55/phement. Ubi iurare per capillos nefando exequatur flagitio, quod fit contra naturam. Quinvero (ut supra diximus) gravior illo est blasphemandi impietas. Quocirca propter huiusmodi peccata (ut illic habetur) sevire saepenumero Deus solet in genus humanum. Nunc scilicet urbium incendiis, nunc fame, nunc bellis, et subversionibus et huiusmodi aliis portentis suum vindicans sanctissimum honorem et nomen. Et hanc ob causam santissime obtestatur illic Imperator praetorum urbis, ut *quos talibus delectis irretitos deprehenderit, praeterquam quod semetipsos indignos faciunt Dei misericordia, ultimis subdat suppliciis*. Ut *non ex contemptu talium inveniatur et civitas et res publica per hos impios actus laedi*. Nam *si contra homines*, inquit, *factae blasphemiae, impunitae non relinquuntur, qui Deum ipsum blasphemant, magis digni sunt suplicia sustinere*. Haec Constantinus. Et est praecipue recolenda collatio hominum cum Deo. Pape (*sic*), qui in regem blasphemus est, quam omni opprobrio et suplicio, et quidem merito, dignus habetur. Et tamen eum qui regem regum contumeliis proscindit, non tam iniquis oculis conspicitur. Sed de blasphemiis hactenus./56/

15. *Nov.*, coll. 6, tit. 6, const. 77.

nuestras vidas al castigo de Dios en pena de nuestra mentira, así cuando decís Por vida de Dios, blasfemamente subjetáis su vida a su mismo castigo, como si El pudiese tomar venganza de sí mismo.

Hay otros linajes de jurar por miembros de Dios. Así como por la cabeza, o por la sangre, o por el hígado de Dios, y, aun en algún reino de España, por otros miembros vergonzosos de nombre. Las cuales por ende no son pequeñas especies de blasfemias. Porque, allende que en el rigor de las palabras, parece que se atribuyen miembros a Dios en su deidad (lo cual sería grande herejía), empero ya que se entienda de los miembros de nuestro Redentor, es un vituperio y contumelia que se le hace. Pues los tales miembros no se traen simplemente por testigo, antes se ensucia por aquellas palabras el esclare/63/cido nombre Jesucristo, a quien cielo y tierra y infierno deben acatamiento. Y, por ende, también es nefario jurar por la virginidad de nuestra Señora y de otras semejantes maneras. Por lo cual no puede acabarme de maravillar cómo los jueces públicos seglares, ya que no atienden al evangelio, no se aconsejan con la ley aucténtica de Constantino, cuyo título es que los hombres no lujurien contra natura, ni juren por la cabeza, ni por los cabellos de Dios, ni blasfemen a su Dios. A donde el jurar por los cabellos de Dios se compara con el nefando pecado contra natura. Y aun, según tenemos arriba dicho, más grave es acerca de Dios la culpa de la blasfemia, aunque la infamia del otro es mayor entre los hombres. Y por esta razón (según allí dice el Emperador), muchas veces Dios por estos pecados se ensaña del linaje humano, y unas veces permite que se abrasen ciudades y, otras veces, que las gentes perezcan de hambre, o ellas entre sí se maten por las guerras, o los elementos las destruyan por terremotos, y por otros semejantes castigos, por los cuales Dios toma venganza de la honra y ensalzamiento de su nombre. Por la misma razón manda allí santísimamente el Emperador a sus justicias que *a quien hallaren en tales delictos*, /64/ *allende que los que así pecan, se hacen así mesmos indignos de la misericordia de Dios, los castiguen con últimos suplicios*, que quiere decir, de muerte. Porque *el menosprecio de tales ofensas no derrueque a la ciudad a a la república en semejantes castigos de Dios*. Y, añade el cristianísimo Emperador, que *si las blasfemias hechas contra los hombres no se sufren sin castigos, los que son blasfemos contra su Dios, muy más dignos son que pasen por las mismas penas*. Y es razón de encomendarse a la memoria esta postrera comparación. Dios nos libre, si alguno se halla que blasfeme contra el rey, con cuánta afrenta (y, a la verdad, con razón) es castigado. Y si alguno hay que maldiga y blasfeme al Rey de reyes, no le miramos con tan inicuos ojos. Empero, de las blasfemias esto baste.

CAPUT VII

DE QUIDITATE ET GRADIBUS ASSERTORII PERIURII

Post blasphemias insequendus ille nobis periuriorum ordo est, quem iam supra proposuimus secundum iusiurandi comites.

Primus igitur iuramenti comes, est veritas, quae (ut dicebamus) medula ac substantia est honestatis iuramenti. Alias Deum, hoc est, lumen ipsum veritatis, enormis impietas est, in testimonium implorare. Assumitur enim tunc eius nomen in vanum, non quovis pacto, sed (ut cap. 5 meditabamur) insigniter, quia omnis tunc abest iuramenti consistentia.

(*Diffinitio periurii*)

Atqui cum haec prima per se sit periurii species, merito periurium definitur, esse mendacium, iuramento firmatum.

(*Conclusio capitalis*)

Statuitur ergo hic universalis conclusio, quae nullam prorsus sui exceptionem permittit. Omne assertorium periurium est peccatum mortale. Omne, inquam, in quacumque materia, quocunque fine, quacumque de causa, et sub quacumque forma et quocunque modo et intentione fiat, dum tamen sit actio deliberata. Accomodatur /57/ nunc sermo ad assertorium et pariter ad negativum iuramentum, quoniam de promissorio, in quo ratio periurii est paulo diversa, seorsum infra dictum est.

Dixerim in quacumque materia, sive magna sive parva. Etenim qui falso iurat se non fricasse barbam, mortaliter peccat, atque si iurasset ream aliam gravissimam. Nam tam falsum est, te non fricasse barbam, aut non penna levasse dentes, quam te non patrasse homicidium, quod tamen commissisti.

Et quovis id fine, aut causa facias, nihilominus letale peccatum est, quanto sit cumque finis alias sanctissimus et pientissima causa, eademque gravissima. Ut si deieres ad cavendum tibi mortem, vel innocenti vel regi, vel ad liberandam a proditione et incendio totam rempublicam. Quin etiam si illa via hominem servasses ab aeterna morte, nihilosecius tuam ipsius animam peremisti. Exemplum est in lib. *Contra mendacium* August. [16]. Si quis esset infidelis in potestate impiorum constitutus, ad quem pervenire non posset, ut regenerationis lavacro ablueretur, nisi deceptis mentiendo custodibus, minime id liceret. Perspice non solum peierare nefas esse, verum neque mentiri fas est ad redimendam animam proximi, eripiendamque a tartereis faucibus. Et ut

16. *Contra Mendacium*, c. 20, n.20: ML 40, 546.

CAPITULO VII

DE LA NATURALEZA Y GRADOS DEL PERJURIO ASERTORIO

Tras las blasfemias, conviene que sigamos la orden de los perjurios, según las tres virtudes del juramento.

Es, pues, la primera virtud que lo que se jurare sea /65/ verdad, la cual (según decíamos) es la médula y la substancia de la honestidad del juramento. Porque, de otra manera, jurar a Dios, que es la lumbre de la verdad, trayéndole por falso testigo, es enorme impiedad. Porque se toma entonces el nombre de Dios en vano, no como quiera, sino (según arriba decíamos) muy notablemente. Porque va entonces el juramento vacío de su tuétano. Y a esta causa, por ser ésta la primera causa del perjurio, la difinición del perjurio es decir que es mentira afirmada con juramento. Fijemos, pues, luego aquí esta conclusión universal, la cual ninguna excepción permite: **Todo perjurio asertorio es pecado mortal**.

Digo: todo, en cualquier materia, por cualquier fin, por cualquier causa, en cualquier forma y manera y con cualquier intención que se haga, con tal que no sea obra privada de toda deliberación.

Hablamos aquí particularmente del juramento asertorio (so el cual comprehendemos también el negativo), porque, por ser la razón del promisorio en alguna manera diferente, hablaremos del aparte.

Digo en cualquier materia, si quiera sea grande, si quiera pequeña. Porque el que jura falso que no se tocó a la barba, también peca mortalmente, como si se perjurara en otra cosa gravísima. Porque tan falso /66/ es no te haber tocado la barba, o no te haber limpiado los dientes, si te los limpiaste, como si juraras no haber muerto a uno, si en la verdad le mataste.

Y digo que, por cualquier fin que jures falso, no por eso dejas de pecar mortalmente, aunque el fin fuese santísimo y la causa importantísima. Como si perjurases por librarte de la muerte, o para librar a un inocente, o al rey o al papa; aunque fuese para librar la república, que no se abrasase. Y no solamente esto, pero aunque fuese para librar un hombre de pecado y que no se fuese al infierno, es siempre pecado mortal. Mirad el ejemplo de S. Agustín en el libro Contra la Mentira. Dice que, si un infiel estuviese en poder de tiranos y no se pudiese entrar a baptizarle si no engañando con mentira las guardas, aun no es lícito. Y, si mentir sin juramento para librar a uno del infierno, es pecado, a lo menos venial, añadiendo a Dios por testigo de la mentira, se hará mortal. En conclusión, así como ninguna razón, ni causa verdadera ni fingida, puede excusar que la mentira no sea pecado, como está escripto en la 2 cuestión de la q.

sum/58/matim dicamus, quemadmodum (ut in decretis extat 22, q.2 can. Primum est[17]) nulla, neu vera neu cogitata ratione, mendacium dici potest citra peccatum, sed suo quoque gradu universim delictum est, aut mortale et capitale, ut quando fit in doctrina religionis; et deinde, quod quempiam iniuste laedit, et nulli prodest; et, tertium, quod sic alteri prodest, ut obsit alteri; aut saltem est veniale, ut quod alteri prodest et nocet nemini, aut quod placendi seu iocandi cupiditate fit (et sic de reliquis) ita nullum quis fari potest, vel levissimum mandacium, seu materia minima sit, seu causa maxima, quin, si iuramento firmetur, mortale sit crimen.

Et ratio praesto est talis. Peccatum mortale est illud, quod charitati Dei vel proximi adversatur: citare autem Deum in testem falsi, charitati eius contrarium est, eo quod attrocissima inde in eius veritatem conflatur iniuria et contumelia. Ergo est mortale crimen. Adde, quod si id quod alias iure licet, exercitum tamen in contemptum Dei, impietas letalis est, quanto id certius quod eundem secum affert contemptum. Unde in sermone super verbis Iacobi Aug. *Recedit* ait *anima, cum corpus percutitur gladio, et putas quod non recedit Deus cum ipsa anima fe/59/ritur periurio?*[18]. Et ad populum homil. 15 Chrys. *Non ita*, inquit, *pungit ensis, sicut iuramenti natura. Non sic occidit gladius, sicuti iuramenti plaga*[19]. Quinvero adeo ex innata sibi natura intime malum est periurium, ut nullam prorsus dispensationem admittat. Et ideo quasi res esset praecipue momenti, gravissimo verborum pondere ait in Leviti. Deus: *Non periurabis in nomine meo, neque pollues nomen Dei tui; ego Dominus*[20]. Quocirca neque sub ulla id forma licet. Haud enim levius est quam mortale, deierare per creaturas, etiam quatenus referuntur in Deum, ut per coelum vel per terram; per vitam vel salutem tuam aut alienam. Nam qui hoc modo iurat per creaturas, iurat in virtute per Deum, ut in can. Etsi Christus de iureiurando bene agnovit Innocen[21]. Quin vero Christus ipse hoc nos aperte docet, quod qui iurat per coelum, iurat per thronum Dei, et qui per terram, per scabellum pedum eius. Qua subinde ratione et per capillos iurare, admoniti illic sumus esse re vera iuramentum.

(*Obiectio*)

At forsan quis contra obiiciat iurare per vitam meam aut per salutem, non est, vel Deum vel eius creaturam in testem adducere, sed creaturam offere supplicio, ut supra dictum est, id quod non apparet aestimandum ut mor/60/tale crimen. Respondetur autem quod quanvis nulla alia illic subesset culpa, peccatum mortale esset, sic vitam morti adigere, cuius homo non est dominus, sed

17. *Decretum* II, c. 22, q.2, c.8: Friedberg I, 869. 18. S. AUGUSTINUS, Sermo 180, c.7: ML 38, 976. 19. S. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae ad populum antiochenum*, hom. 15, n. 5: MG 49,160. 20. Lev. 19, 12. 21. *Decret. Greg. IX*, l. II, tit. 24, c. 26: Friedberg II, 369.

22, sino que, si es mentira capital, como en la doctrina de la religión, o cuando es pernicioso /67/ contra otro, es pecado mortal. Y, cuando es para aprovechar a otro, y no dañar a nadie, o se dice a manera de pasatiempo, a lo menos es venial. Así, ninguna ninguna mentira puede haber, por levísima que sea la materia, o gravísima la causa, que siendo jurada, no sea pecado mortal.

Y la razón está presta: porque el pecado mortal es aquel que excluye la caridad de Dios o del prójimo y citar a Dios por testigo falso es contrario a su amor, porque resulta de allí a su verdad injuria y afrenta. Demás de esto, si aquello que de sí es licicito (*sic*), haciéndose en menosprecio de Dios, es pecado mortal, el juramento falso, que consigo trae el mismo menosprecio, con mayor razón lo será. Por lo cual dice Sant Agustín en el sermón ya veces citado sobre Santiago: *Que como el ánima se aparta del cuerpo herido del cuchillo, así, siendo herida la ánima con el perjurio, se aparta Dios de ella.* Y Sant Crisóstomo en la homelía 15 al pueblo dice que *no hiere tan agramente la espada, cuanto la naturaleza del juramento, ni así mata el cuchillo como la herida del juramento.* Y decimos más, que en tal manera es natural /68/ al perjurio ser pecado mortal, que en ninguna manera puede haber en esto dispensación. Por lo cual, así como cosa gravísima pondera esto Dios en el Levítico adonde dice: *No perjurarás en mi nombre, ni ensuciarás el nombre de tu Dios.* Mira que lo dice esto el Señor y por esta causa añadimos en la conclusión, que cualquier forma de perjurar, hace pecado mortal, aunque sea por las criaturas referidas en Dios. Así como jurar falso por el cielo o por la tierra. Porque de esta manera jurar falso, tanto monta como jurar por Dios, según lo notó Inocencio en el capítulo Et si Christus de Iureiurando. Y el mismo Redemptor abiertamente nos lo enseña, diciendo que el que jura por el cielo, jura por el trono de Dios, y el que jura por la tierra, jura por el estrado de sus pies. Y por la misma razón nos mandó que no jurásemos por nuestra cabeza, ni por nosotros mismos. Y asimismo es pecado mortal jurar falso por la vida o por la salud.

Y, si alguno nos quisiere argüir que jurar por la vida no es traer la vida por testigo, sino subjetarla al castigo de Dios, como arriba tenemos dicho, lo cual por ende no parece se debe estimar por pecado mortal. Respóndesele, lo primero, que aunque aquí no hubiese otra culpa si/69/no ésta, sería mortal obligar nuestra vida o nuestra salud, de la cual no somos señores, a la venganza de Dios. Y, lo segundo, se responde que en aquella forma de execración se trae en su manera Dios por testigo, pues le hacemos juez de la pena. Por la misma razón, será pecado mortal jurar falso: Así Dios me salve o me guarde.

tamen nihilominus et Deus sub illa execratione in testem accersitur, qui alias poenam illam de nobis sumat.

Sed adiecimus, neque aliquo modo, quoniam sive serio sive ioco falsum iuretur, periurium est mortale. Imo (ut pie probeque commonefecit nos S. Th. 2-2, q.98)[22] qui ioco periurat, maiorem quandoque irreverentiam Deo irrogat.

Et quacunque intentione, nempe sive qui iurat propositum habeat obligandi sese, sive secus, imo quanvis non intendat iurare, sed decipere, consulto proferens iuratoria verba, reus fit mortalis criminis, quia re vera deierat. Et in existimatione aliorum Deus profertur ut testis falsus. Attamen, quia neque iurare neque decipere intendit, sed exempli gratia, iuramentum profert, aut docendo aut admonendo, vel ridiculis utitur iurationis formulis, ut per vitam equi aut canis, aut hispanorum idiomate ait: Iuro a Diez, nullum admittit peccatum, sed tamen illo modo sternitur via ad iuramenta.

Moderati sic tamen sumus conclusionem, quod nisi sit iusiurandum perfectum, utpote deliberatum, non est mortale. Nam /61/ qui ex subreptione aut lapsu linguae raptim deierat, non sibi mortem consciscit spiritualem, quoniam (ut ait Augu.) eo usque peccatum, voluntarium malum est, ut, nisi sit voluntarium, non sit peccatum. Atqui, si in aliis vitiis subreptitius actus non constituitur in ordine mortalium, multo minus in his quae committuntur pernicissimo volatu linguae. At vero ut scite illic subdit D. Tho., neque praecipitatio neque lapsus linguae excussat a mortali, dum antecedit advertentia. Etenim qui advertit se iurare, et falsum esse quod iurat non excusatur a mortali contemptu. Ex quo fit ut qui ob consuetudinem, in qua se prave immersit, animadvertere negligit, citraque iuditium iuramenta effutit, ille talis, dum falsum iurat, non excusatur a mortali. Sed ille penitus, cui non socordia, dum tempus habet advertendi, sed repentina animi procella linguam dissovit. Et est indicium non praecessisse culpam, quando statim subsequitur poenitudo.

(*Iurare incerta pro certis*)

Quin vero adnotandum est hic praeterea usque adeo esse veritatem iuramento necessariam, ut qui rem sibi quoque pacto ambiguam, etiam si vera forte sit, pro certa iurando asserit, periurus fiat, et letaliter delinquat. Haud enim adhibendus est Deus in testem, nisi ubi certus est animus./62/ At vero quoniam intra lineam mortalis culpae varii sunt gradus, iuditio sunt hic subsequenter discernendi.

22. *Summa Theol.*, II-II, q. 98, a.3 ad 2.

Añadimos, en cualquer manera, porque, o juréis falso en burla o en veras, es pecado mortal. Antes (como lo amonesta S. Tomás en la c. 98 de la 2-2) a la veces es mayor desacato de Dios perjurar en burlas que en veras.

Y, añadimos más, que con cualquier intención que se haga el perjurio, o le hagáis con propósito de obligaros o no, siempre es mortal. Y, aunque no pretendiese uno jurar sino engañar, proferiendo con acuerdo la forma de jurar, cometería pecado mortal. Porque ya, según la opinión de los otros, se trae Dios por testigo de lo falso. Empero, el que ni pretende de jurar, ni engañar, sino que, o enseñando o amonestando pronuncia por manera de ejemplo un juramento, ni es perjuro ni peca. Ni tampoco el que usa de palabras de burla. Como decir: Por vida de mi caballo o de mi perro, o quien, a la manera española, dijese: Juro a diez. Aunque por aquí se va /70/ abriendo el camino a los juramentos.

Moderamos la conclusión diciendo que para que el perjurio sea pecado mortal, ha de ser hecho con alguna deliberación. Porque el que arrebatadamente, deslizándosele la lengua, jura falso sin mirar lo que dicen, o (*sic pro*: dice, no) peca mortalmente. Y la razón se funda en lo que dice Sant Agustín, que es tan natural al pecado ser voluntario, que, donde no hay voluntad, no hay pecado. Y, si en los otros vicios puede alguna obra por ser tan súbita excusarse de pecado mortal, mucho más se excusara en las palabras, que, por el velocísimo vuelo de la lengua, se cuelan de la boca. Empero (como S. Tomás en la cuestión ya citada enseña), el arrebatamiento de la lengua no excusa el pecado mortal, cuando precede algún conocimiento. Porque el que conoce que jura y que es falso lo que jura, por más súbito que lo jure, no se excusa de pecado mortal. De donde se sigue que el que por razón de la costumbre, en la cual por su culpa se ha chapuzado, por negligencia deja de atender lo que jura, el tal, jurando falso, no se excusa de pecado mortal; sino sólo aquél se tenga por excusado, a quien, teniendo tiempo de juzgar lo que jura, no la flojedad ni negligencia, sino la repentina con/71/moción del ánimo le desata la lengua sin quererlo. Y la señal de que en tal caso no precedió culpa, es cuando luego, incontinente tras la palabra, se sigue el pesar y el arrepentimiento.

Y no solamente lo dicho es así, pero es mucho de notar esta segunda conclusión, que: **En tanto grado es necesaria la verdad del juramento, que el que tiene alguna cosa en duda, si la jura por cierta, aunque acaso sea verdadera, es perjuro y peca mortalmente, aunque no con tanta gravedad como si del todo a sabiendas jurase falso.**

Porque no se ha de traer a Dios por testigo, sino en caso que el entendimiento esté cierto. Empero, porque dentro de los límites de pecado mortal hay mayor y menor culpa, es menester discernir los grados de este pecado.

Por una de tres cabezas se agrava o adelgaza la maldad del perjurio.

Ex triplici enim capite aggravatur attenuaturve improbitas periurii. Primo ex animo et intentione iurantis. Enimvero cum periurium, idem (ut diximus) fit quod mendacium iuramento firmatum, de natura mendacii expendenda est periurii nequitia. Unde eodem saepe citato sermone Aug.: *Deo, inquit, forte soli competit iurare qui non potest peierare*[23]. Homines enim falsum iurant, vel cum fallunt vel cum falluntur.

(*Trina iuramenti intentio*)

Subdit ergo trifidam iuramenti intentionem. Aut enim quis pro vero id iurat quod falsum est, credens esse falsum, et hoc est tam materialiter quam formaliter, atque adeo simpliciter periurium, quoniam et materia quae iuratur falsa est, et intentio simul, quae actionem informat, fallax. Aut pro vero iurat id quod in re verum est, sed credit esse falsum, et tale iuramentum, non quidem materialiter, sed formaliter est periurium. Unde quia actiones ab intentione sortiuntur species, nihilo est minus sceleste, posterius hoc periurium quam prius, quippe quod mendacium in rei qualitate quae asseritur, non consistat, sed in eo quod ore itur contra mentem. Adde hic illud quod /63/ paulo ante diximus, nempe quod pro certo id iurare, quod ambigis periurium est, etiam dum verum fortasse est. Tertius autem modus est, dum quis pro vero id iurat, quod re vera falsum est, sed tamen credit esse verum, qua quidem ratione minuitur, imo nonnumquam omnino excusatur culpa. Est enim illud materialiter tantum, sed non formaliter periurium, quod ideo non est sub universali nostra conclusione comprehensum. Nihilominus tamen neque hoc censet Aug. absque temeritate fieri. Est enim tam diligens faciendum examen ante iuramentum, ut numquam, aut vix unquam, falsum iuretur citra levem saltem culpam.

Attamen et inter mortalia periura sunt alia aliis leviora. Elevatur enim malitia periurii, non quidem ex parte materiae, nihilo enim levius est, falsum iurare in re minima, puta quod non risisti, quam in re gravissima, quandoquidem falsitas non recipit magis et minus... At vero quo finis est magis pius, causave decentior aut vehementior metus, eo fit remisior culpa. Nam qui metu mortis periurus fieret, minus delinqueret, quam qui exiliori id formidine admitteret. Et longe minus qui ad deliberandam totam rempublicam, vel ad servandum aliquem a perpetua morte tale /64/ commiteret peccatum. Et pari modo, qui ex ignorantia, quamvis esset culpabilis, collaberetur in periurium, dignior haberetur venia, secundum illud Pauli: *qui prius blasphemus fui, et persecutor, et contumeliosus, sed misericordia Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate*[24]. Itaque quacunque causa libertatem imminuat, ut sunt secundum Philosophum, metus, vis et ignorantia, extenuat quoque periurii culpam, sed

23. Sermo 180, c. 2: ML 38, 973. 24. I Tim 1, 13.

La primera es por el ánimo y la intención del que jura. Porque como perjurio (según tenemos dicho) no sea, sino mentira confirmada con juramento, de la naturaleza de la mentira hemos de colegir la iniquidad del perjurio. Por lo cual dice S. Agustín, en el sobredicho sermón, que *a Dios le conviene seguramente jurar, porque no puede perjurarse*. Porque los hombres juran falso o cuando engañan o cuando son engañados. Y así /72/ declara tres intenciones del que jura. Porque, o juráis por verdadero lo que es falso, creyendo ser falso y esto es material y formalmente, y, por el consiguiente, absolutamente perjurio. Materialmente, porque la materia, que es la cosa que se jura, es falsa; formalmente, porque la intención que da el ser a nuestras obras, es así engañadora. O, de otra manera, juráis lo que es verdadero, empero creyendo ser falso. Y el tal juramento, aunque no sea materialmente perjurio, eslo formalmente, por la intención. Y, como nuestros hechos reciban su ser de la intención, tan grave se es el perjurio en la segunda manera como en la primera. Porque la razón de la mentira no consiste en la falsedad de lo que se dice, sino que se diga por la boca lo contrario de lo que se siente. Y eso suena el nombre mentir: ir contra la mente. Aquí se ha de añadir lo que poco ha decíamos, que jurar por cierto lo que se tiene en duda, aunque acaso sea verdad, es perjurio. El tercero grado es cuando alguno jura por verdadero lo que a la verdad es falso, pero piensa ser verdad y, por esta razón, se mengua la culpa y a la veces se excusa toda. Porque aquí no hay perjurio, sino sólo materialmente, pues la intención era decir verdad. Y este tal perjurio no se incluye en la universal conclusión que arriba pusimos. Empero, no /73/ deja S. Agustín de llamarle en alguna manera perjurio, por faltar la prudencia. Porque ha de ser tan diligente el examen de la cosa antes que se jure, que rarísimamente se puede jurar falso, sin que haya alguna venial culpa, por razón de la negligencia.

La segunda cabeza por donde se puede variar la gravedad del perjurio es, no por razón siempre de la materia que se jura, por ser liviana o grave, porque tan grave perjurio es jurar una cosa mínima, como si jurásedes que no os reístes, como si jurásedes otra cosa más grave, pues tan falso es lo uno como lo otro. Si no fuese jurar contra las verdades divinas, como que Jesuscristo no es Dios o no es hombre, porque ya la herejía agrava el perjurio. Como también se mucho agrava por razón de la injuria o daño hecho al prójimo, cuando el juramento es pernicioso y nocivo en perjuicio de otro. Empero, por razón del fin ser más piadoso, o la causa ser más decente, o mayor el miedo, puede ser más remisa la culpa. Porque el que se perjura por miedo de la muerte, menos peca que el que sin tal miedo lo hace. Y mucho menos el que se perjurase para librar toda la república o para librar alguno del infierno. Aunque siempre sería pecado mortal. /74/ Y, por la misma razón, donde interviene alguna ignorancia, siempre se aliviana la culpa. Porque como dice S. Pablo, aunque *fue blasfemo en Dios y per-*

tamen, ubi adest deliberatio, semper est mortalis. Nisi tanta praeierit ignorantia, ut quis absque culpa id verum existimet quod est falsum.

Et praeterea, ex forma iurandi alleviatur quoque reatus. Etenim, ut gravius est per creaturas, tanquam per falsos deos peierare, quam per verum Deum, ita tolerabilius est, per creaturas in Deum relatas falsum iurare, ut per coelum per terram et per vitam, quam per Deum ipsum, quoniam minor multo est irreverantia, mortalis tamen ut diximus. In hanc sententiam, laudatur 22, q.1., can.Si aliqua[25] illud ex Imperf. Chrys.[26], ubi reprehenduntur qui pluris faciunt iurare per evangelium, quam per Deum, cum tamen maior sit Deus qui sanctificat evangelium, quam evangelium quod sanctificatur a Deo. Et can. Movet [27] etiam habetur quod periurium tanto magis poenale est, quanto sanctius illud per quod iuratur apparet. Unde maiori se /65/ subiicit poenae qui iurat per Salvatorem mendaciter, quam qui iurat per creaturas. Quin vero (id quod asterisco designandum est) hom. 27 ad populum, hac ratione consulit Chrys. minus malum ad evitandum maius, nempe quod qui os conspescere satis nequit a iuramentis, per seipsum iuret, non quod hoc non sit vere iuramentum, atque adeo mortale, dum est periurium, sed quod exilius est et levius quam iurare per Deum. Est tamen documentum hoc tali grano salis condiendum, ut caetera sint paria. Nam (ut perspecte S. Tho. 2-2, q.98 admonuit[28]) gravius peccatum est, si quis solemniter iuret per evangelium, quam si per Deum in communi sermone, tum propter scandalum, tum propter maiorem quam illuc affert deliberationem. Sed aequaliter omnibus hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum, quam si per evangelium peieret.

CAPUT VIII

DE ENORMITATE ASSERTORII PERIURII

Post hanc de gradibus periurii speculationem, quoniam dictum est intra lineam mortalis criminis cunctos ambiri, subsequitur, ut huius criminis enormitatem /66/ explicatius meditemur.

25. *Decretum*, II, c. 22, q.1, c. 11: Friedberg I, 864. 26. *Opus Imperf. In Matthaeum*, hom. 12: MG 56, 698. 27. *Decretum* II, c. 22, q. 1, c. 16: Friedberg I, 865. 28. *Summa Theol.*, II-II, q. 68, a. 3 ad 2.

seguidor de su iglesia, fue digno de misericordia por haber su mala vida procedido de ignorancia. Por manera, que cualquier causa que mengua la libertad, que, como dice Aristóteles, son miedo y fuerza e ignorancia, siempre se aliviana la culpa del perjuro. Aunque donde hay deliberación, siempre es pecado mortal. Si no fuese tanta la ignorancia que sin culpa se juzgue por verdad lo que es falso.

La tercera cabeza que varía la culpa es la forma del juramento. Porque así como es más grave culpa jurar por las criaturas, teniéndolas por dioses, que perjurar por el verdadero Dios, así, al revés, es más tolerable cosa el jurar falso por las criaturas referidas en Dios, como por el cielo o por la vida, que no jurar por el mismo Dios. Porque la irreverencia es menor. Aunque siempre es mortal. En confirmación de esta sentencia, son loadas las palabras de Sant Crisóstomo en el Imperfecto, por las cuales reprehende a los que tienen por más grave jurar por los evangelios que por el mismo Dios, como quiera que sea mayor Dios, que sanctifica el evangelio, que el mis/75/mo evangelio, que es sanctificado por Dios. Y, en la c.1 de la Causa 22 cap. Movet, se contiene que, tanto es digno de mayor pena el perjurio, cuanto más santa es la cosa por quien se jura. Y pone ejemplo que a mayor pena se somete el que jura mentira por el Salvador que el que la jura por las criaturas. Y no solamente es esto así, mas S. Crisóstomo en la Homilía 27 al pueblo (lo cual es digno de notar) conseja en este artículo el menor mal por estorbar el mayor, diciendo que el que no puede contener su boca de jurar, jure por sí mismo, no porque no sea juramento y pecado mortal cuando es falso, mas porque es más delgado y más liviano pecado que jurar por Dios. Empero, hase de entender este documento con tal grano de sal, que haya en lo demás paridad. Porque (como sabiamente lo notó S. Tomás en la cuestión 98 de la 2-2) más gravemente pecaría el que con solemnidad jurídica jurase falso por los evangelios, que el que privadamente perjurase por Dios, así por razón del escándalo, como porque, jurando solemnemente, siempre hay más deliberación. Empero, entendiéndolo con igualdad, más grave es el perjurio hecho por Dios, que por los evangelios. /76/

CAPITULO VIII

DE LA ENORMIDAD DEL PERJURIO ASERTORIO

Presupuesta esta consideración de los grados del perjurio, pues hemos dicho que todos entran en la raya de pecado mortal, conviene que con mayor meditación expliquemos esta gravedad.

Patescit enim quam sit scelus hoc execrabile, primum ex sua ipsius natura et substantia, qua divino numini ex diametro adversatur. Est quippe Deus tum veritas prima, tum et summa bonitas, et in utramque foedissime impigit peiurus. Etenim qui Deum in testimonium falsum traducere audet, quid nam eum putas temeritatis admittere? Perinde facit, ac si cogitaret ipsissimam veritatem suum peierantis ignorare mendacium, aut infinitam Dei probitatem, prudentem ac scientem mendacio suffragaturam, et alterutrum aestimes, ecquid excogitari posset impius? Perinde inquam facit, nam etsi (ut habetur in glossa super illud ad Ephes. 4: *Blasphemia tollatur a vobis*) non omnis periurus dicat aut sentiat aliquid falsum de Deo, alias omnis esset blasphemus, tamen confidit quod Deus coelabit eius mendacium, nullo illud prodendo patenti signo. Et propterea non diximus quod sentiat Deum vel inscium esse vel mentitum iri, sed quod perinde faciat, ac si Deus vel rem ignoraret, vel suffragaturus esset mendacio. Ob idque (ut habetur in Levit.[29]): *Omnis periurus polluit nomen Domini*, nempe, quia nitorem et splendorem candidissimae veritatis eius, quantum in se est, deturpat. Igitur quem /67/ haec impietatis absurditas non pudefacit, nihil mirum si neque infernorum ignis deterreat, quandoquidem minor arbitandus (*sic*) est inferni metus, quam huiusce immanitas facinoris. Contemplare quaeso, si regem ad contestandam falsitatem, non solum citares, sed in iudicium cogeres, ut praesens tuum tibi assentiretur mendum, utrum esset tam impudens iniuria ferenda; vel si sanctum de coelo evocares. Vel fac Christum redemptorem nostrum in terris agere. Si quis tanquam suae falsitatis fideiussorem sisteret ante iudicem, et praesentem sciscitaretur, num illud a se assertum verum esset, ac subinde suaderet, ut idem attestaretur, numquid non mereretur impurissimus ille, ut terra viventem devoraret. Hoc ergo de te ipse reputa, dum peieras. Asciscis enim viventem in saecula saeculorum, quem praesentem et audientem, non vereris testem falsi inducere, qui dissimulando et tegendo mendacium tuum, quasi tibi subscribat.

(*Secundum medium*)

Depraehenditur secundo periurii gravitas per comparationem ad alia delicta. Est enim, licet non usque adeo perversum ut blasphemia, gravius tamen offensionibus cunctis et iniuriis quae in proximum inferuntur, etiam homicidio, si S. Thomae in quol. art. 18[30] et aliis compluribus credatur. Cuius rationes in propatulo sunt. Est namque periurium praevaricatio /68/ praecepti prioris tabulae, ut supra diximus, qua eius detrahitur honori et reverentiae; huiusmodi autem iniuriae immaniores illis sunt, quibus offenditur proximus. Neque ullius est pon-

29. Lev 19, 12. 30. *Quaest. Quodlibet.*, q. 9, a. 2.

Manifiéstase, pues, la maldad deste crimen, primeramente por su naturaleza y substancia, por lo cual derechamente se asiesta contra la voluntad de Dios. Es Dios la primera verdad y la suma bondad y en la una y en la otra peca feísimamente el perjuro. Porque el que alega a Dios en testimonio de la falsedad, ¿cuánta injuria pensáis que le hace? Ase (*sic pro*: Así) como si creyese o que la misma verdad de Dios ignora su mentira, o que su infinita bondad querrá a sabiendas atestiguársela. Y cualquiera destas dos cosas es enormísima impiedad.

Digo que se ha de esta manera, no porque cualquier perjuro sienta algún error de Dios, o que sea ignorante o que sea malo, porque, de esta manera, cualquier perjuro sería o hereje o blasfemo, empero, confía en /77/ Dios que le encubrirá su mentira, no descubriéndola por alguna manifiesta señal. Y por eso dijimos que se ha el perjuro en su osadía, como si Dios hoviese de atestiguar su mentira. Y por esta razón se dice en el Levítico que *el perjuro ensucia e inficiona el nombre de Dios*; conviene a saber, que contamina y añubla el resplandor de su clarísima verdad. Luego el que no se avergüenza de tan absurda impiedad, no es maravilla si al tal no se le espante el fuego del infierno, pues es menor el miedo de aquel fuego que la gravedad desta desvergüenza. Contemplemos aquí por caridad, si uno citase al rey en juicio, para que aprobase su mentira y no solamente le citase mas le hiciese venir presente para que le ayudase a mentir, de qué pena sería digno el tal desacato, o si trujese allí por testigo falso a un santo del cielo. O, pongamos ejemplo, en nuestro Señor Jesucristo, en el tiempo en que vivía en la tierra. Si algún endiablado hombre le trujera a juicio por fiador de su mentira, y allí le rogara que favoresciera su falsedad, no meresciera aquel infernal que el mismo infierno le tragara vivo. Pues cualquiera que perjura hace lo mismo, aunque no lo ve. Porque trae por testigo a Dios que vive por todos /78/ los siglos y está donde quiera presente, que no solamente oye las palabras, mas ve los corazones y tráele para que afirma su mentira por verdad, disimulándola, pues, pudiéndolo hacer, no la descubre.

La segunda razón por donde se manifiesta la gravedad deste crimen es comparándole a los otros pecados. Porque, aunque no sea de tanta perversidad como la blasfemia, pero es más grave que las ofensas que se hacen contra el prójimo, y mayor que el homicidio, si creemos a santo Tomás, en el artículo 18 de los colibetos, y a otros doctores. Y las razones son claras. La primera, porque el perjurio es transgresión (como arriba dijimos) del segundo precepto de la primera tabla y es como detracción de la honra y reverencia de Dios, las cuales injurias son por ende mayores que las que se cometen contra el prójimo. Y,

deris argumentum, quod contra obiicitur, eo scilicet, quod tunc sequeretur acerbius ese crimen violare diem festum servili opere, quam hominem enecare, eo quod mandatum de servandis festis attinet ad priorem tabulam. Nullius inquam vigoris est argumentum hoc, quoniam festorum praescriptio, quae ab Ecclesia servantur, non est de iure divino, sed de iure dumtaxat humano, et ideo violatio festi non est tam grave peccatum quam vel homicidium vel furtum. Qui vero id quod iure divino de celebrandis festis cautum est, transgrederetur, gravius quam homicida peccaret, puta qui nullum in tota vita feriaret tempus, quod dicaret divino cultui. Adiungitur et secunda ratio qua demonstratur periurium iniquius esse homicidio: alias enim non esset iuramentum finis omnis controversiae, ut ait Paulus. Nam si minus esset peierare quam occidere aut adulterium facere, numquam deferretur homicidae iuramentum calumniae, neque vero adulterae, quoniam coniectura esset, ut per periurium tanquam per exilius peccatum, maiora contegerent crimina. /69/ At vero fuit semper omnibus gentibus tam sancta tamque solemniter culta iurisiurandi religio, ut quaevis agatur causa iurisiurandi beneficio vel tractetur vel expediatur.

Sed est forte qui contra insurgat ubi quis de haeretica defertur pravitate, quanvis iniquior periurio sit, ab eo nihilominus exposcitur iuramentum calumniae. Ergo hac praecedenti ratione non satis concluditur periurium peius esse aliis peccatis, in quorum causis defertur iuramentum reo. Respondetur quod haeresis error quidam est intellectus et ideo haereticus licet per ignorantiam aliquid de Deo false diffiteatur, confitetur nihilominus reverentiam ei debitam, quapropter in sua existimatione gravius est periurium, quam id, in quo per ignorantiam est delicto, ac proinde dignus existimatur, cuius iuramento habeatur fides.

(*Admonitio*)

Animadvertant ergo qui temere et passim absque ullo discerniculo iuramentis perfluunt, quot necesse eos est diffundere periuria, nam (uti capite superiore dicebamus) si quis absque ulla consideratione firmiter id iurat, cuius non est certus, periurus est. Et secum subinde reputent, ac perpendant, si tot hominum cadavera prosternerent, quibus digni essent suppliciis. Et, si his quae /70/ dicta sunt fidem adhibent, inde colligant, quanto Deum maiori taedio periuriis, quam caedibus afficiant, quantoque acerbiores repensuri proinde sint poenas in alio saeculo. Nam si in hoc non tam dire animadvertitur in periuros, quam in sicarios et latrones, in causa est (ut capite 6 praefati sumus) benignitas Dei, quippe cui tanta est nostri cura, ut crudelius plectendos eos velit, qui de nostra nos pace deturbant, quam qui in suam ipsius deitatem sacrilegi sunt et impii. Quamobrem nostra vicissim deberet esse pietas, ut magis eum revereremur, quam metueremus homines. At sumus contra usque adeo sensibus dedi-

si alguno nos redarguyere que se seguiría de aquí ser mayor crimen quebrantar el día de la fiesta que matar un hombre, pues toca el precepto de las fiestas a la primera tabla. Respóndesele al argumento que no es la misma razón. Porque la determinación de las fiestas, que sea ésta o aquélla guardar, no es derecho divino sino eclesiástico. Y por esto el quebrar de /79/ la fiesta no llega a la maldad del homicidio o del hurto. Empero, si consideramos en la fiesta lo que es de derecho divino, que es coger alguna vez algún tiempo para dedicarle a Dios, quien nunca esto hiciese, más pecaría que el homicida. Allégase otra segunda razón para demostrar que el perjurio es más grave que el homicidio: porque de otra suerte no se usaría el juramento como fin de todas las controversias, conforme a lo que dice S. Pablo. Porque si menos pecado fuese perjurarse uno que matar o adulterar, no se tomaría juramento de calumnia al homicida, ni a la adúltera; antes, sería conjectura que por el perjurio, teniéndole por menor pecado, encubriría los otros mayores. Y, pues siempre fue entre todas las gentes tenida por tan santa la religión del jurar, que en cualquier causa que se trate, siempre para concluirla se usa del beneficio del juramento, síguese que siempre el perjurio fue tenido por gravísimo pecado.

Empero, podría aquí revolver alguno contra nosotros, diciendo que, pues aunque sea uno acusado de herejía que es mayor pecado que el perjurio, le reciben su juramento, no se colige que por usarse del juramento en los otros crímenes, sea el perjurio más grave que los otros. Respóndese que la herejía es error del entendimiento. Y, por ende, el hereje, /80/ aunque por ignorancia yerre en algún artículo de la fe, no por eso deja de confesar la reverencia que a Dios se debe en el juramento y por ende en su opinión más grave es el perjurio, que el delicto en que él está por ignorancia. Y por eso su juramento se tiene en alguna manera por digno de fe.

Miren, pues, atentamente los que a cada paso y sin ninguna diferencia, hacen juramentos, cuántos perjurios es necesario que hagan. Porque (como arriba decíamos) el que sin ninguna consideración firmemente jura la cosa de que no es cierto, ya es perjuro. Y piensen juntamente y pésenlo entre sí, si tantos hombres matasen cuantos perjurios hacen, en cuán graves penas incurrirían. Y si en todo esto que tenenmos dicho, se nos da crédito, de aquí pueden colegir cuánto más enojen a Dios los perjurios que los homicidios y cuánto más graves penas han de pagar los perjuros en el otro siglo. Porque, si el castigo de los perjuros no es tan cruel en esta vida como el de los ladrones y salteadores, la causa es (como decíamos en el capítulo 6) la bondad de Dios, que, por tener tanto cuidado de nosotros, quiere que sean con mayor rigor castigados los que perturban nuestra paz que los que cometen sacri/81/legio de perjurio contra

ti, ut ea prorsuus extimescamus quae sunt ante oculos, illa vero quae nos manent in alia vita truculentiora tormenta, nihil aestimemus. At vero non absque considerata ratione, ubi in Exodo admonitos nos Deus voluit, ne nomen eius in cassum assumeremus, statim subdit: *Neque enim habebit insontem Dominus eum qui assumpserit nomen Domini sui frustra*[31].

(*Tertium medium*)

Accedit tertio in confirmationem et demonstrationem gravitatis periurii, poenitentia, quae iure canonico periuris grandis decernitur. Enimvero 22 q.1 can. Movet[32] admonemur *poenam periurii esse gravissimam, quam si quis timens, ad confessio/71/nem venire noluerit, a fidelium consorio est abiciendus.* Unde in canone subsequenti Euticianus Papa: *Praedicandum est*, inquit, *ut periurium fideles caveant, et ab hoc summopere astineant, scientes hoc grande scelus esse et in lege et in prophetis et in evangelio prohibitum*[33]. Et subdit imponendam esse de periurio poenitentiam, qualem et de adulterio et de fornicatione et de homicidio sponte commisso. Et 6, quaest. 1, Favianus Papa eandem definiens poenitentiam, ait, quod *quicunque sciens periuraverit, quadraginta dies in pane et aqua et septem sequentes annos poeniteat, et numquam in testimonium recipiatur*[34]. Et 22, quaest. 5, habetur quod etiam si quis coactus pro vita redimenda vel pro qualibet causa vel necessitate periurat, quia plus corpus quam animam dilexit, *tres quadragesimas poeniteat*[35]. Considera enim quanto olim cum horrore et tremore periurii ad sacramentum accedebant, et et (*sic*) tamen hac nostra tempestate non se arbitratur iustam viri aetatem attigisse, qui non suum vel colloquium vel vaniloquium iuramentis resarcit.

(*Periurii infames*)

Adde quod et periurii infames habentur utroque iure, ut 6, q.1, can. Quicumque[36], et can. Infames[37] et Extra, de testibus, cap. Testimonium[38]. Ita ut non sint amplius admittendi in testes. /72/ Quin vero usque adeo sunt de infamia notati, ut inhabiles iure habeantur ad sacerdotia suscipenda, et ad regendas ecclesias, ut habetur de iureiurando capitulo Quaerelam[39]. Ad haec tandem, si Pauli decreto interdictum nobis est cum maledicis commisceri, aut cibum sumere[40], cur non longius a pestiferis periuris abscedamus?

(*Periurii damna*)

Patescit et quanta sit immanitas huius vitii per eius effectus et damna data. Primum enim periurus subvertere mollitur, funditusque evertere humana

31. Ex 20, 7. 32. *Decretum* II, c. 22, q. 1, c. 16: Friedberg I, 865-6. 33. Ib., c.17: 866. 34. *Decretum* II, c. 6, q. 1, c. 18: Friedberg I, 559. 35. *Decretum* II, c. 22, q. 5, c. 2: Friedberg I, 883. 36. *Decretum* II, c. 6, q. 1, c. 18: Friedberg I, 559. 37. Ib., c. 17: Friedberg I, 558. 38. *Decret. Greg. IX*, l. II, tit. 20, c. 54: Friedberg II, 340. 39. *Decret. Greg. IX*, l. II, tit. 24, c. 10: Friedberg II, 362. 40. I Cor 5, 9ss.

su divinidad. Por la cual razón, había de ser tal nuestro agradescimiento que tuviésemos a El más reverencia que miedo a los hombres. Empero, estamos, al revés, tan entregados a nuestra sensualidad, que solamente tememos los tormentos que vemos con los ojos, y los otros más crueles, que nos esperan en la otra vida, no los estimamos en nada. Aunque no sin consideración nos amonestó Dios en el Exodo diciendo que *no tomásemos en vano su santo nombre, porque no será sin castigo acerca de Dios el que le usurpare en vacío.*

Ayúntase otra tercera razón en confirmación de la gravedad del perjurio y es la grave penitencia que el derecho canónico impone por tal pecado. Está escripto en la primera cuestión de la causa 22 en el cap. Movet que *la pena del perjurio es gravísima y, si alguno por temor della rehusare de venir al sacramento de la confesión, le manda la ley que sea echado de la iglesia de los cristianos.* Y en el capítulo siguiente amonesta el Papa que *se predique a los fieles que se guarden del perjurio y con toda diligencia se refrenen, sabiendo cuán enorme maldad es y cuán prohibida en la ley vieja y en los profetas y en el evangelio.* Y añade el /82/ texto que la penitencia que se ha de imponer por el perjurio ha de ser la misma que por el adulterio y por el homicidio voluntario. Y en la 1 c. de la causa 6, tasando otro Pontífice la misma penitencia, dice que *cualquiera que a sabiendas se perjurare, ayune 40 días a pan y agua y haga después alguna penitencia por 7 años y nunca más en juicio valga su testimonio.* Y en la cuestión 5 de la causa 22 se explica más, que, aunque uno con peligro por librar la vida o por cualquier otra causa o necesidad se perjurare, por cuanto estima más el cuerpo que el ánima, *haga tres cuaresmas penitencia.* Contemplemos, pues, con cuánto espanto y temblor del perjurio venían antiguamente los cristianos al sacramento de la penitencia. Y en nuestra edad no se tiene por hombre el que su razonamiento, por vano que sea, no se hinche de juramentos. Allende desto, los perjuros son en derecho tenidos por infames, como paresce en la 1 cuestión de la causa 6 y en el título De Testibus, en el capítulo Testimonium, de tal manera que no han de ser admitidos por testigos. Y no solamente esto, mas solía ser tanta la infamia deste vicio que los perjuros eran tenidos en derecho por indignos de tener beneficios y gobernación de iglesias, como está escrito en el título De Iureiurando, en el capítulo /83/ Quaerelam. Añadamos a esto, que, si por decreto de S. Pablo, estaba entredicho a los fieles que no comunicasen ni se asentasen a una mesa con los maledicos, más razón hay que nos alejemos de la conversación de los perjuros.

Está demás desto patente cuánta sea la iniquidad deste vicio por los efectos y daños que del se siguen. Primeramente, la condición del perjuro es destruir y pervertir toda la vivienda humana y sus contratos. Porque (como decía-

comertia. Nam (uti capitul. 2 dicebamus) firmissimum stabilimentum humani coniunctus est, dictorum fides, convenctorumque constantia, atque tunc maxime quando iusiurandum intercedit. Ergo quem non solum naturalem fidem infringere, verum neque sacrosanctam firmitatem iurisiurandi temerare formidat, fundamentum tollit, quo tota res publica nititur. Nam cui homines se et sua concredant, si iuriiurando non fidunt? Vis perspicere quanti habenda sit in republica dictorum fides et constantia.

(*De duello*)

Animadverte, quam sint impatientes illius iniuriae ingenui et nobiles dum sibi obiicitur esse mentitos. Protinus enim iniurium evocant in duellum, ac si, illa accepta iniuria, /73/ tota nobilitas corruat. Expende tamen perversitatem. Convitium illud non est dignum morte, ubi leve mendacium obiicitur, alias per legem posita esset illi poena capitis. Quod si non est morte dignum, iniuria est, caede illud ulcisci, etsi est iniuria, nullus inde provenit honos, sed infamia, quia honoris titulus soli virtuti debetur.

(*Nobilitatis lex*)

Et tamen patroni isti nobilitatis, qui tam acri animiadversione (*sic*) impositum sibi mendacium propellunt, non solum pro re minima decies mentiuntur, sed centies, si opus est, deierant, non attendentes illam esse geminam nobilitatem, non quidem ab eo poenam repetere mortis, a quo mendacii redargueris, sed citius mortem appetere quam mentiri.

Sed, ut ad propositum revertamur, non solum periurus rempublicam evertit humanam, sed Deum ipsum facit huiusmodi eversionis authorem. Homines enim, ob reverantiam Dei, non aliud deposcunt firmamentum, cui confidant sese quam iusiurandum, ob idque dum in perniciem proximi iuras, non solum divina charitatis iura praevaricaris, verum Deum ipsum, nostri amantissimum accersis, per quem noceas proximo.

Haec ergo tam absurda tamque detestanda et extimescenda mala, aliaque his peiora, quae effari vix possumus, periuriis /74/ connexa, si christiani perpenderent, impossibile esset, ut non omni cura et vigilia a iuramentis caverent, ne in periuria collaberentur. Sed de his plura in subsequentibus.

mos en el capítulo segundo) el firmísimo fundamento de la policía humana es la fe y la constancia que se ha de mantener en los dichos y contractos de los hombres, principalmente donde interviene el juramento. De donde se sigue, que el que no sólo la palabra y fe natural, mas ni la santa firmeza del juramento ha miedo de quebrantar, todo el fundamento destruye de la república. Porque, si al juramento los cristianos no damos fe, qué cosa queda de que nos confiemos. Queréis ver a la clara en cuánto ha de ser tenida la fe según la lumbre natural, poned los ojos en la afrenta e impaciencia que los hijosdalgo y los hombres de honra reciben, cuando otro los dice un mentís. Como si, quedando aquella injuria sin venganza, todo el honor de la nobleza pereciese así desafían /84/ a quien tal osó decir. Pesemos, pues, bien aquí esta perversidad. Aquella contumelia de decir mentís, cuando no se trata de enorme mentira sino de otra liviana, no es digna de muerte. Porque si decir mentís, en cualquier caso meresciese la muerte, la ley se la daría o debería hacerse tal ley. Y, pues justamente no hay tal pena en derecho, grande injustica es quererla vengar con muerte. Y, si el tal desafío es injusto, no es de su linaje honroso, porque la honra a sola la virtud se debe. Y, por ende, este linaje de desafíos por cualquier mentís, ha sido introducción de gente no bien entendida en leyes de proeza. Y, por el contrario, estos mismos, que a tanta costa se vengan de quien les dijo que mentían, no solamente por cualquier cosa dirán diez mentiras, mas harán veinte juramentos falsos. Como quier que la verdadera nobleza no consiste tanto en matar a quien os dice mentís, como en morir antes que digáis mentira.

Mas, volviendo a nuestro propósito, el perjuro no solamente pervierte la república y la policía humana, empero pretiende hacer autor al mismo Dios de tal perversión. La causa es, porque los hombres, por la reverencia que a Dios deben, no piden otra mayor firmeza, en /85/ quien se confíen, que es la del juramento. Y por ende el que jura falso, en perjuicio y daño de otro, no solamente es prevaricador del derecho de la caridad, empero aún el mismo Dios, que tanto nos ama, trae por instrumento para dañar al prójimo.

Estas cosas, pues, tan absurdas y tan detestables y tan dignas de temerse, y otras desta cualidad que son conexas al perjuro, si bien considerasen los cristianos, imposible sería que no tuviesen todo cuidado y vigilancia para guardarse de los juramentos, porque no cayesen en perjurios. Empero, aun desto tornaremos a hablar más bajo.

CAPUT IX

DE GRADIBUS IURAMENTI PROMISSORII

Secundus comes iuramenti constituitur iustitia. Haec vero qualiter sit in assertorio servanda, non est praesentis loci disputare, sed admonuisse sat est, nequitiam esse diffamare proximum, prodendo occultas eius labes, nisi ubi legitima sit compulsio. Quibus autem casibus legitima sit, in relectione nostra de ratione tegendi et detegendi secretum satis superque discussum a nobis est. Quod igitur ad destinatum nobis hic munus inservit, est iustitia, quae iuramentum promissorium comitari debet.

Exposcitur enim ad honestatem iusiurandi huius, ut id quod sub iuramento vovetur non modo licitum, sed et condecens praeterea sit. Atqui hac assistente iustitia, iuramentum obligat, atque adeo, si tempore /75/ et loco non expletur, eo tunc tempore, qui iuravit fit, tum fedifragus, tum ideo iniquissime periurus. Quocirca non illa solum opprobria, quibus superiori capite assertoria periuria reprehendimus, verum cumulatiora possunt adversus periurium huius generis promissorium congeminari.

Nam cum vita humana sine pactis et conventis in futurum servandis, trasigi nequeat, praesentissima est reipublicae pernicies, non servare promissa, sed multo magis sacrilega impietas, fidem frangere, quae fuerit iureiurando firmata. Laudavit aegregio praeconio gentilitas romanorum illum Regulum: qui, fide carthaginensibus impignorata, dimissus est Romam, ubi postquam illam persuasit sententiam, ne eorum legati remitterentur, reversus est Carthaginem, ut capitis periculo suam fidem apud hostes liberaret. Et tamen ille non iuraverat per eos qui essent dii, sed deorum monstra. Quanto ergo maiori fide et religione tenetur christianus stare iuratis promissis? Utpote quibus Dei nomen veluti in pignus obligavit, ipsumque Deum sponsorem dedit et vadimonium? Iuravit Deus per semetipsum ad sponsionem suam confirmandam de mittendo ad nos Filium suum, quod ut nobis persolveret iusiurandum, Unigenitum /76/ suum dimisit in mundum ultimo crucis supplicio obnoxium, et audeat christianus simile violare iuramentum? Accipe totam huius sceleris summam, quam super Ezechielem Hieronymus [41], et in quadam homelia ad populum Chrysostomus pientissima emphasi meritissimo commendant. Unum huius generis iuramentum, causa fuit Hierosolymitanae ruinae dum a Nabuchodonosor prostrata est, et acerrima captivitate oppressa. Lege Chrysostomum.

41. *In Ezechielem Commentaria*, c. 17: ML 25, 164.

CAPITULO IX

DE LOS GRADOS DEL JURAMENTO PROMISORIO

La segunda virtud (que según dijimos) debe acompañar al juramento, es la justicia, la cual, como se ha de guardar en el juramento asertorio, no atañe a este tratado, sino bástanos aquí avisar que es injuria disfamar al prójimo, aunque con /86/ verdad descubráis sus secretas faltas, si no en caso que hobiere legítima compulsión de juez. Empero, en qué casos sea legítima, discutímoslo largamente en nuestra repetición de la razón de encubrir y descubrir los secretos. Pues, luego, lo que a este presente lugar pertenesce, es ver la justicia del juramento promisorio.

Porque se requiere para su honestidad que aquello que debajo de juramento se promete, sea no solamente lícito, más aún, decente. Y cuando la tal justicia interviene, el juramento obliga y, por ende, se ha de cumplir en su tiempo y lugar. E, si en el tiempo debido no se cumple, entonces el que juró es sementido, y por ende inícuamente perjuro. Por lo cual, no solamente aquellos oprobrios con que afeamos el perjurio asertorio, pero aun otros se pueden acumular contra este promisorio.

La razón es que como la vida humana (según arriba dijimos) no puede pasarse sin que entre los hombres intervengan pactos y convenciones, que se han de cumplir adelante en el tiempo venidero, es perniciosísimo a la república no cumplir las promesas y, mucho más, sacrílega impiedad quebrantar la fe que fue por juramento confirmada. Loó y pregonó la genti/87/lidad a aquel romano Régulo, el cual siendo preso en Cartago, empeñó su fe que le dejasen ir a Roma a tractar de su caso de ellos y, no le podiendo (*sic*) concluir, de volverse a su prisión. El cual fue y, votando contra los mismos cartaginenses, se volvió a ellos a cumplir su fe con peligro de vida. Y aun aquel gentil no había jurado por el verdadero Dios, sino por monstruos de dioses. Cuánto, pues, con mayor fe y religión es obligado el cristiano a estar por lo jurado, conviene a saber, donde empeñó el nombre de Dios y al mismo Dios dio por su fiador. Habiendo Dios a Abrahán jurado por sí mismo de enviarnos su Hijo Unigénito, y habiendo, por cumplir su juramento, enviádole hecho hombre a morir por nosotros en la cruz, ¿ha de haber cristiano que ose quebrantar el juramento de lo que promete? S. Jerónimo sobre Ezequiel y S. Crisóstomo en la homilía 19 al pueblo, lo encarescen santísimamente. Un solo perjurio fue causa de la destrucción de Jerusalén, cuando Nabucodonosor lo arruinó, llevando en captividad al pueblo. *Jerusalén*, dice S. Crisóstomo, *siendo ciudad de Dios, y teniendo en sí la arca de las cosas santas y de toda aquella cultura divina, donde residieron*

Hierusalem, inquit, *civitas Dei, sanctorum archam habens et omnem illum cultum, ubi prophetae fuerunt, et Spiritus gratia, ubi angeli saepe incedebant, quae civitas innumeris nascentibus bellis et multis ipsam incursantibus barbaris, tanquam muro ex adamante circundata, sic omnes illos semper derisit et in multis peccatis et idolatriis veniam assequuta est*[42], tandem ob unum Sedechiae regis periurium deletur et in captivitatem reducitur. Historia est 4 Regum 24[43], quemadmodum Nabuchodonosor transtulerit Ioachim regem Iuda in Babilonem captivum, et post constituerit Matthaniam patruum eius pro eo, imposueritque ei nomen Sedechias. Qui Sedechias iureiurando obstrinxit, illi fidem se non recessurum ab eius amicitia. Et post, quia contemerato iureiurando, /77/ descivit ad regem Aegypti, tandem desolata fit civitas et rex ipse cum gente in Babilonem traductus, ut legitur capite sequenti 25, sed copiosius multo apud Ezechielem cap. 17 et Hieremia 38. Perspice quemadmodum Deus, qui toties illi populo idolatriae impietatem condonaverat, tamen quoniam Sedechias per divinum eius nomen servaturum se fidem regi iuraverat, quamlibet ethnico hosti, idque iusiurandum defregit, non tulit illam iniuriam, sed quo divinum honorem suum ulcisceretur et regem et sacrosanctam, in qua ipse colebatur, urbem tradidit in manus gentilium, qui sibi alias erant invisissimi.

(*Iuramentum per vim extortum*)

Unde eousque colenda est sanctitas iuramenti promissorii, ut etiam si vi sit ac iniuria extortum, dum tamen licite implere possit, servandum est, ut si te latro sub diu invadens, iuramento obstrinxit, ut promissa pecunia vitam redimeres, solvere teneris, licet possis vel dispensationem procurare, ut habetur de iureiurando cap. Si vero[44] et cap. Verum[45], vel post eandem pecuniam iure repetere. Haec illos admoneri hic oportebat, qui lege quidpiam arbitrantur, iuratam fidem abrumpere.

(*Vota non temere facienda*)

Attamen (ut 4 cap. adnotavimus) multo peioris notae infidelitas est, quando quae Deo ipsi voventur, non illi persolvuntur. Quare stoma/78/chum evomere digne satis nequeo, quem adversus impudentissimam eorum temeritatem concepi, qui tanta linguae praecipitatione vota Deo et iurata fundunt, quae poenalia in scholis appellantur, quorum vix unum in uno seculo servatur. Si cui alea in ludo male cecidit, statim se iurato voto revincit, ut si deinde aleam vel tetigerit, Romam et Hierosolymas se peditem invisurum, monachatumve professurum. Si forte quidpiam adversi, vel ab amico vel alia fortuna sibi obtigerit, simili se statim voto talibus occasionibus privat. In qua temeritate quantum insit peccati non est explicatu facile.

42. *Homilia ad populum* 19, n. 3: MG 49, 191. 43. IV Reg 24, 10ss. 44. *Decret. Greg. IX*, l. II, tit. 24, c. 8: Friedberg II, 361. 45. Ib., c. 15: Friedberg II, 364.

los profetas y el /88/ espíritu de la gracia, y donde ángeles muchas veces descendieron, y habiendo habido tantas victorias y defendídose de tantos bárbaros y como si estuviera cercada de algún muro de piedra imán, así se burlaba de sus enemigos, habiendo de sus idolatrías y de otros muchos pecados alcanzado por veces perdón de Dios; al cabo de la postre, por un solo perjurio del rey Sedecías, fue arruinada y captivada. La historia está en el 4° de los Reyes, en el capítulo veinticuatro. Como Nabucodonosor traspasó a Joaquín rey de Judea captivo a Babilonia, y después constituyó a Matatías, su tío, en su lugar, poniéndole por nombre Sedecías. El cual Sedecías se obligó con juramento de mantenerle siempre fe y lealtad y de nunca se apartar de su alianza. Y después, por haber quebrantado el juramento y pasándose al rey de Egipto, revolvió sobre él el rey de Babilonia y cuasi asoló la ciudad y llevó captivo al rey con todo su reino, como paresce luego en el capítulo 25 y, más copiosamente, en Ezequiel, en el capítulo 27 y en Jeremías en el capítulo 38. Mirad, pues, cómo Dios, el cual tantas veces había perdonado a aquel pueblo sus idolatrías, no pudo sufrir un solo perjurio de Se/89/decías, sino que por haber jurado por su santo nombre, de guardar la fe a otro rey gentil y haberle quebrantado el juramento, no pudo sufrir la injuria, sino que, por tomar venganza de su honra, al rey y a toda la ciudad donde se honraba su divinidad, entregó en poder de los gentiles, siendo, por otra parte, a su divina majestad odiosísimos.

Por lo cual, encarecen tanto los teólogos la santidad del juramento promisorio que, auque sea hecho por fuerza y por injuria, con tal que lícitamente se pueda cumplir, enseñan que se ha de guardar. Así como si un salteador de caminos os hiciese jurar por fuerza que le daríades tal día tanto dinero para rescatar la vida, se lo habéis de dar. Aunque éste es caso manifiesto en que se debe pedir dispensación, como está claro en algunos capítulos del título De Iureiurando, y, en caso que se lo diésedes, podéis tornárselo a repetir. Estas cosas era necesario amonestar aquí a los que no entienden cuán gran cosa es quebrantar la fe, habiendo sido jurada.

Aunque (como en el capítulo 4 decíamos) todavía es más grande cuando algún voto o promesa se hace a Dios, aunque no se jure, si se quiebra, que si fuera promesa hecha a los hombres con juramento. Por lo cual, /90/ no puedo sufrir el estómago que me hace la desvergonzada temeridad y incontinencia de los que a cada propósito hacen votos a nuestro Señor, y jurados, de los que en las escuelas llaman votos penales, de los cuales en todo un siglo uno solo no se cumple. Si a uno le cae mal el dado o la suerte de otro juego, o otro cualquier revés le acontece, la primera saña es luego votar y jurar a Dios si otra vez tocare el dado o naipe de ir a Roma y a Jerusalén a pie, y otros de meterse frailes. En la cual temeridad hay tanto de culpa cuanto apenas se puede explicar.

(*De votorum vinculo trium specierum*)

Primum ut de vinculo huiusmodi votorum dicamus, tres voti species arbitror discernendas. Primo enim loco est votum absolutum, ut si dicas voveo monachatum. Et secundum est conditionale: ut voveo monachatum, si pater meus obierit. Et tertium est hoc, de quo loquimur, poenale, ab utroque aliorum iudicio meo differens. Nam qui, vel absolute vel conditionaliter quicquam vovet, in animo habet et desiderio illud assequi, tanquam sibi gratum, sed, quia pater (exempli gratia) obstat, adhibetur conditio ipsius mortis. Qui autem, veluti in poenam sibi pro/79/ponit aut peregrinationem aut monachatum, non ideo id facit quod sibi sit cordi illa religio, imo vero quia ingrata est et molesta, imponit sibi illam in poenam, qua deterreatur ab alio opere.

(*De dispensatione voti poenalis*)

Unde fit mihi consequens, quod licet, neque in absoluto voto, neque in conditionali religionis aut peregrinationis Hierosolymitanae inferior Summo Pontifice dispensare valeat, tamen in voto poenali, antequam opus illud admittatur, quod sub tali poena interdictum est, potest quidem Episcopus dispensare. Cuius ratio est, quia non est directum votum monachatus, sed est poena, et ideo potens dispensare in voto directo, puta non ludendi, vel non faciendi hoc aut illud, potest a poena illa hominem liberare. Sed tamen postquam conditio illa revera posita est, atque adeo homo vinculo alligatus, semper ambigui, an posset episcopus dispensare. Et numquam possum non propendere in partem negativam, quoniam postquam quis iam obligatus est in religionem vi voti et conditionis operae impletae, non video cur quis citra Papam dispensare queat. Sed esto esset dispensabile idcirco quod est poenale, haec nihilominus est absurditas, et nescio an dicam impietas, /80/ huiusmodi votorum, quod insignem secum afferunt contemptum Dei. Vereretur enim quis similibus se promissionibus obligare ingenuo viro, quinvero amicorum cuilibet si post non perficeret promissum, et tamen Deo (absit impudentia verbo) veluti bubulco suam tales homines adstringunt fidem, quibus ob id quod votum emiserunt, libido magis et magis ascenditur faciendi illud, a quo se cohibere volebant. Multi se sub iureiurando a ludendo cohibuerunt, quo, si id non iurassent (vide sceleris turpitudinem), facilius abstinuissent. Et postquam se iure impletae conditionis deiunctos sentiunt, nemo est qui unquam cogitet, voto satisfacere, sed fecisse satis existimant, si veram vel fictam dispensationem procurent et votum Hierosolymitanum exiguo numo aut alia levicula poenitentia redimant.

Lo primero para dar a entender la obligación de estos votos, se suelen entender tres diferencias de votos. El primero, es absoluto, como el que sin condición alguna promete religión. El segundo, es condicional, como el que promete religión, si su padre muriere o si saliere con alguna sciencia que aprende. Y ésta, de que aquí hablamos, es otra tercera especie, que se llama penal. Y difiere de cualquiera de las otras dos. Porque el que hace voto absoluto o condicional, muestra tener ánimo y deseo de conseguir aquello que promete, como cosa que le es agradable. Mas, porque a las veces se atraviesa algún impedimento (como si vuestro padre /91/ os lo estorba) añádese por condición que, aquél quitado, hará el hombre lo que desea. Empero, el que se impone por pena la frailía o el peregrinaje, no lo hace porque sea agradable el ser fraire, o porque lo tenga en el corazón, mas antes, como cosa que le es molesta, se la echa a cuestas por pena, solamente para apartarse del otro inconveniente de que desea salir. Y de aquí se sigue que, aunque el obispo, ni otro perlado inferior al Papa, pueda dispensar en voto absoluto de Roma o Jerusalén o religión, en el penal podría dispensar, antes que se cometa aquella obra, sobre la cual se echó la pena, como si dijésemos, antes que el tal votante juegue o haga otra cualquier cosa en la cual podía dispensar el obispo. Y la razón es porque el tal voto no es directo de ser fraire, sino de no jugar, y, por eso, el que pudo dispensar en el jugar, puede librar de la pena, aunque sea de entrar en religión. Empero, después que ya está cumplida la condición, quiero decir, después que jugastes, siempre me incliné, y me inclino más, a que no pueda dispensar el obispo. Y la razón es porque ya el tal está obligado por razón de voto a ser fraire. Mas, empero, cualquier parte sea verdadera en lo que toca a la dispensación, ésta /92/ es la incongruidad, o no sé si diga impiedad, de estos votos que traen consigo muy grande menosprecio de Dios. Avergonzarse ya (*sic pro*: ha) un hombre de obligarse por semejantes promesas a un caballero o a cualquier amigo si después no le cumpliese la palabra, y a Dios omnipotente (si sin desacato podemos así hablar) como a un boyero obligan los hombres su fe. Los cuales, no sólo no se apartan por eso de los inconvenientes que pretenden, mas, por razón de haber prometídoselo, se les enciende más la pasión y caen más fácimente en el mismo inconveniente que si no hobieran hecho voto. Muchos tornan a jurar porque votaron de no jurar, que por ventura se guardaran mejor si no votaran, y, después de haber caído en el lazo cumplida la condición, no hay quien le pase por pensamiento de cumplir más el voto que si nunca le hiciera, sino que piensan que hacen harto en procurar dispensación o verdadera o fingida, y conmutar el voto de Jerusalén, y a la veces de fraile, en cualquier levísima penitencia.

Obsecratos ergo vellem et per honorem Dei commonefactos christianos universos, ut ab hac, Deo invisissima vovendi levitate abducant sese, inde nimirum conterriti, quod animadversione gravissima exacturus poenas Deus sit temeratae fidei, quae sibi semel fuerit obligata.

At non est praesentis capitis de iureiurando promissorio, quod legitimum est, sermonem protrahere, sed de iniustitia, quae in ipsa iu/81/ratione solet intervenire, qua ratione nullo in futurum expectato tempore, iuramentum ipsum, dum emittitur, sit periurium.

Requiritur enim (ut dicebamus) ad honestatem iuramenti ut id quod iuratur sit et licitum et praetera decens. Hanc siquidem ob rem qui perperam iuravit, iniuriam se privata authoritate ultum ire, etiam si votum re completurus sit, periurii reus est, non quod veritate non expleverit iuramentum, sed quod id iuraverit quod fas non erat perficere.

Sunt veruntamen, uti in periurio assertorio, ita et in isto inaequales gradus, imo vero aliter quam illic diversi. De quo igitur sit prima conclusio.

(*Conclusio 1*)

Nullum hoc modo promissorium periurium est obligatorium. Conclusio haec a nomine ipso fit statim manifesta. Committitur quippe promissorium periurium ubicunque aliquid promittitur, quod est impletu vel illicitum vel dedecens, ad id autem quod vel iure prohibitum est, vel divinis consiliis obstat, neminem Deus obligat. Nulla ergo in huiusmodi iuramentis inest obligandi vis. Hanc eandem conclusionem confirmat can. Gregorii Nervi[46], distinct. 13 et praecedens Duo mala[47] ex concilio Toletano, ubi definitur minus malum esse iuramentum noxium frangere, quam implere. /82/

(*Secunda conclusio*)

Secunda conclusio. Omne promissorium periurium est peccatum. Conclusio etiam haec ex proxima palam fit consequens. Nam ubi quis iuramento id firmat, quod solvere aut non licet aut non debet, ociose et perperam usurpat nomen Domini, atque adeo reverentiae eius ac venerationi derogat.

(*Tertia conclusio*)

Tertia conclusio. Omne promissorium periurium rei sub reatu mortalis criminis prohibitae, est peccatum mortale. Exempli gratia, si quis sub iuramento operas suas spondeat in adulterium, vel furtum, vel homicidium, letaliter delinquit. Conclusio per ea quae dicta sunt evidens fit. Etenim si huiusmodi iuramentum complere, peccatum mortale est, idem peccatum admittitur quando iuramentum praestatur. Eadem quippe ratione qua res interdicitur,

46. *Decretum* I, dist. 13, c. 1: Friedberg I, 31. 47. Ib., c. 2: Friedberg I, 31.

Ténganse, pues, aquí por encargados y amonestados los cristianos por el honor y fe que a su Dios deben, de apartarse de esta liviandad de votos, que a Dios es tan aborrescible y espántense de las pe/93/nas con que Dios se ha de vengar de los que le quebrantan la fe de lo que le prometen.

Empero, como no sea el propósito principal de este capítulo tratar de juramento promisorio cuando es de cosa lícita y honesta, sino de la injusticia que se comete en el mismo juramento por ser de cosa ilícita, por lo cual sin respecto al tiempo futuro el mismo juramento se tiene por perjurio, volvamos a tratar desta razón.

Requiérese, pues (como decíamos), a la honestidad del juramento que lo que se jura sea no solamente lícito, mas decente. Y, por esta razón, el que jura de tomar venganza de su enemigo sin auctoridad de justicia, aunque lo haya de cumplir, ya es perjuro; no porque falte verdad en el juramento, si le cumple, mas porque juró aquello que no era lícito cumplir.

Mas hay aquí también sus diversos grados, como en el perjurio asertorio y aun de otra manera diversos. Sea, pues, luego la primera conclusión: **Ningún perjurio promisorio tiene fuerza de obligar**.

A esta conclusión su mismo nombre la prueba. Porque (según tenemos dicho) lo mismo es perjurio promisorio que juramento de cosa ilícita o indecente. Y, como Dios no obligue a nadie a lo que obsta a sus leyes o a las de sus mini/94/stros o a sus consejos, síguese que en los tales juramentos no puede haber obligación.

Esta misma conclusión confirman los sacros cánones en la distinción 13, que son textos del concilio Taledano (*sic*) y de sant Greogrio, donde se determina que es menor mal quebrantar el juramento, cuando es nocivo, que cumplirle.

La segunda conclusión es: **Todo perjurio promisorio es pecado, si quiera se cumpla, si quiera no se cumpla**.

Esta conclusión es consiguiente a la pasada. Porque el que afirma con juramento lo que de derecho no puede o no debe cumplir, ya usa mal del santo nombre de Dios, y por ende desacata a la veneración que le debe.

La tercera conclusión es: **Todo perjurio promisorio de cosa que está prohibida so pena de pecado mortal, es pecado mortal**.

Es el ejemplo: si alguno jurase de hacer o favorecer algún hurto o homicidio, pecaría mortalmente. La conclusión está clara por lo que está dicho. Porque, si cumplir el tal juramento es pecado mortal, el mismo se comete en hacerle. Pues, por la misma razón que se prohibe la cosa, se prohibe el propósito de

prohibetur et iuramentum eiusdem patrandae rei. Ex quo fit, quod quamvis adimpleatur, nihilominus non definit esse periurium, quandoquidem huiusmodi periurium nullatenus ex futuro pendet, sed statim committitur dum fit. Imo vero subsequitur secundo, ut dum adimpletur, non solum congeminetur facinus, eo quod additur priori periurio delictum recens, verum huiusmodi per se adimpletio, puta humicidium (*sic*)/83/ gravius crimen sit, quia fit illo fine ut impleatur iuramentum, quam si citra iuramentum committeretur. Contumelia namque Dei maior fuit, dum Herodes propter iusiurandum occidit Ioannem, quam si solo rogatu Herodiadis id perpetrasset.

(*Quarta conclusio*)

Quarta conclusio. Promissorium periurium, si citra mortale crimen potest impleri, non est nisi veniale delictum. Exempli gratia, si quis iuret mendacium ioco dicturum, non nisi veniale delictum admisit, quoniam si illud re compleat, solum venialiter peccat.

(*Argumentum*)

Quod si nos sic redarguas: si huiusmodi iuramentum non impleatur, fit falsum; omne autem iuramentum falsum videtur esse peccatum mortale, dum autem impletur, peius est quam si non adimpleretur, ergo sive impleatur sive secus fiat, mortale peccatum est. Negatur illatio. Haec enim culpa promissorii periurii (ut idem identidem resumamus) non uti in assertorio pensanda est, quoniam illic solum hoc attenditur, utrum quod iuratur falsum tunc sit, an verum. In promissorio vero, sit ne licitum necne, et ideo perpendenda est culpa, non penes falsitatem, sed penes iniustitiam rei. Et quia qui iurat veniale se opus /84/ facturum non se illa queat ne iuramentum implere possit, nisi tantum sub reatu veniali, non peccat dum iurat, nisi venialiter. Quod quidem peccatum duplicatur, si impleatur iuramentum. Ex quo fit quod quanto id quod promittitur gravius peccatum est, tanto auctior fiat periurii culpa.

Et subsequitur rursus, ut etiam sit venialis culpa, impedimenta iurare, quae officiis consilii obstant, ut nullus (*sic*) habitum indui religionis et nullum praestare officium misericordiae, quando tale officium non fuerit in praecepto, nam absolute talia sub iuramento polliceri, etiam dum praeceptis obviant, mortale scelus est...

hacerla, y con mayor razón el juramento. De donde se sigue, que aun/95/que el tal juramento se cumpla, no dejó de ser perjurio cuando se hizo. Porque este linaje de perjurio no depende del futuro, que sea verdadero o falso, sino el mismo jurarse es perjurio, por ser de cosa ilícita. Antes, es de saber que, cuando se cumple, no solamente se dobla el pecado, por añadirse nueva culpa en el hecho a la pasada del juramento, más aún, el tal cumplimiento del juramento, conviene a saber el homicidio que se juró, es más grave crimen, si se cumple por razón de cumplir el juramento, que si se hiciese por otro fin. Quiero decir, que haber Herodes muerto a S. Juan por cumplir el juramento (si hubiera jurado por el verdadero Dios) fue mayor pecado que si le matara por otra causa.

La cuarta conclusión: **El perjurio promisorio, si es de cosa ilícita, que, hacerla, no es más de pecado venial, tampoco será más de pecado venial.**

Es el ejemplo: si alguno jurase de decir alguna mentira que no fuese perniciosa, sino sólo por pasatiempo, no sería más de pecado venial. Y entonces ya sería verdadero el juramento.

Mas hacernos ha aquí alguno este argumento. Si este juramento no se cumpliese, ya sería juramento falso: /96/y cualquier juramento falso parece ser pecado mortal, luego, no se cumpliendo, sería pecado mortal. Y el cumplirlo (como está dicho) es peor que dejarlo de cumplir, luego, o se cumpla o no se cumpla, siempre es pecado mortal. La respuesta es negar que cualquier juramento sea pecado mortal. Porque la culpa del juramento promisorio (según tantas veces repetimos) no se mide, como el asertorio, por ser falso o verdadero, sino si es de cosa lícita o ilícita, y por ende hase de considerar cuánta culpa sería cumplirle; y esa misma es hacerle. Porque el que así jura, no se obliga a hacer pecado más de venial. Y así, si se cumple, se dobla el misma pecado venial. Y de aquí se sigue que cuanto aquello que se jura es mayor pecado, tanto el juramento es de mayor culpa. Es la quinta conclusión: **Jurar alguna cosa que, aunque ningún pecado sea cumplirla, pero es impedimento de las obras de perfición y consejo, es también pecado, a lo menos venial.**

Como si uno jurase de no ser fraile, o de no socorrer al necesitado, o de no prestar. Y por ende el tal juramento no es obligatorio. Y cuando la obra de misericordia contraria al juramento fuese necesaria, sería pecado mortal cumplir el /97/ tal juramento. Como si hubiese alguno jurado de no dar hoy limosna, y después topase uno en extrema necesidad, sería pecado gravísimo no hacer contra el juramento.

CAPUT X

DE GRAVITATE PROMISSORII PERIURII

His ob oculos praepositis, expendenda enormitas est huius generis periurii, quod, aliter quam assertorium, periculosum ac perniciosum est. Etenim quando iuramentum promissorium iure et more fit, tunc fit periurium (ut paulo antea dicebamus) quando non im/85/pletur.

Attamen dum res iniusta iuratur, eadem ipsa iuratio est periurium. Huius autem generis periurii, ut eius immanitatem conspicias, substantiam primum perspecte considera. Quidnam te dicere cogitas, dum iurando proponis homicidium, vel qualecunque aliud flagitium te facturum? Idem prorsus ac si dixisses: Voveo tale Deo irrogare iniuriam contra eius voluntatem et legem, et quo firmissimus meus animus in hac nequitia persistat, divinum ipsius numen imploro, quod testis mihi sit et fedeiiussor. Intelligis ne dementiae genus? Consulto enim, ac meditato quicquam constituere contra Dei voluntatem, grandis nequitia est. Sufficere quippe deberet humanae libidini, ut dum de improviso nos furor corripit, transversos daret. Tale autem contra Deum consilium eius testimonio et vadimonio sic constabilire, ut firmius nequitia prodat in opus, exorrendus ausus est, et inefanda temeritas. Atqui solent, quod iniquius est, nequam isti peieratores, dum post commonefiunt, ut votum rescindant, iusiurandum quod fecerunt, sibi obtendere, quasi illius vinculo adstringantur, re id praestare, quod iurarunt. Neque caeci intuentur, non solum iureiurando illo non teneri, verum /86/ longe turpius in Deum delinquere, qui ius simpliciter transgreditur, quam qui id facit, quasi reverentiam illi exhibens iuramenti.

Perspice apud Chrysostum in homiliis ad populum quas consueverint stragges facere, huiusmodi periura. Voverat Deo dux ille priscus Iepte[48] in bellum adversus Ammonitas proficiscens, quod si eos sibi in manus traderet, quilibet ei revertenti obviam a foribus domus suae egrederetur, eundem in holocaustum se oblaturum. Occurrit illi prima, unica filia, et eam morti ob emissum votum adegit. Simile usu venit Herodi[49], qui propter iusiurandum caput amputavit Ioanni Baptistae, quod quidem caput consulit Chrysostum prae oculis semper nobis habendum ut ab hac iurandi temeritate abstineamus, quae tam nefandi facinoris causa fuit.

(*Tres prudentiae gradus*)

Igitur primus prudentiae gradus est, nihil polliceri antequam illud scite noveris, quod promittis, iuxta Christi Redemptoris nostri documentum, qui

48. Iud 11, 29ss. 49. Mc 6, 17ss.

CAPITULO X

DE LA GRAVEDAD DEL PERJURIO PROMISORIO

Estas conclusiones puestas ante los ojos, síguese que pesemos la gravedad y enormidad del perjurio promisorio, el cual, de otra manera que el asertorio, es peligroso y pernicioso. Porque cuando el juramento promisorio es de cosa licicita (*sic pro*: lícita) y honesta, entonces se hace perjurio (como arriba dijimos) cuando no se cumple, empero cuando es de cosa ilícita (como agora acabamos de decir), el mismo jurar es perjurio.

Pues luego para apreciar la iniquidad de este mal juramento, pongamos luego los ojos en su naturaleza. ¿Qué pensáis que decís cuando con juramento prometéis de hacer un pecado mortal? lo mismo que si dijésedes yo prometo a Dios de le hacer tal injuria contra su ley y contra su voluntad. Y porque mi ánimo esté /98/ más firme en esta maldad, al mismo Dios traigo por testigo y por fiador mío contra sí mismo. ¿Vistes tal linaje de maldad? Proponer con acuerdo y consejo de enojar a Dios es grande iniquidad, porque había de bastar a la sensualidad humana que, cuando nos arrebatase el furor de la pasión, diese con nosotros al través, pero no solamente con acuerdo y consejo proponerlo, mas afirmarlo trayendo a Dios por testigo y por prenda para que no podamos desviarnos de nuestra maldad, esa es una osadía espantable y una nefanda temeridad. Y suelen, lo que peor es, los que así perversamente juran, si les rogáis que no hagan lo que juraron, suelen, digo, alegar el juramento, como que estén obligados a cumplirle. Siendo gran ceguedad no entender que no sólo no obliga aquel juramento, mas (como decíamos) que es mayor torpeza y desacato hacer algún mal por cumplir el juramento, que si se hiciese simplemente por otra causa.

Véanse en las homilías de Crisóstomo al pueblo cuántos estragos suele hacer este linaje de perjurios. Había prometido a Dios aquel capitán de la ley vieja, Jefté, yendo a la guerra contra los amonitas, que si le diese victoria con que volviese a su casa, el primero que le saliese a rece/99/bir, se le sacrificaría. Venció y volvió y la primera que salió a recibirle fue su propia hija, que tenía única, y, por cumplir el juramento, la mató. Lo mismo aconteció a Herodes que, por cumplir el juramento que había hecho a Herodías, cortó la cabeza a sant Juan. La (*sic pro*: lo) cual dice sant Crisóstomo que habían de traer siempre los cristianos ante los ojos para guardarse del juramento, que fue causa de tan atroz iniquidad.

Notemos, pues, aquí dos grados de prudencia. El primero es no prometer nada sin saber primero lo que prometemos, según el documento que nos dio

uxori Zebedei nihil spopondit, nisi percontatus quidnam reo efflagitaret. Secundum autem hunc alius est gradus, quem nos exemplo docuit sapiens ille Salomon. Hic enim pollicitus facile matri quicquid peteret [50], dum intellexit inique postulare /87/ matrimonium Abisag, Adoniae, retractavit promissum. Nam ut dixit ille olim Lacon.: Si quod promissi iustum est, recte quidem, sin autem, dixi, sed non promissi. Enimvero existimare, iniquam pollicitationem implendam esse, simplex error est, sed arbitrari quod iniqum (*sic*) iuramentum aliquo modo obligat, sacrilega est dementia.

(*Concertantium iuramenta*)

Fit autem tunc ferocior ac pestilentior bellua haec, dum contentiose inter duas partes res aliqua utrique iuratur, hinc scilicet facienda, inde autem neutiquam permittenda. Ait maritus sub iuramento sic se, vel sic facturum; negat vero uxor, vel si lubet inter alios inquiores hostes litem existimare. Tunc bipennem videas gladium ambos cruentantem. Sic enim protinus illa queantur iurantes, ut necesse sit, vel alterum vel certe utrunque, fieri periurium. Nam qui succumbit, seu licite, seu secus iuraverit, iam periurus est, quia iuramentum minime complevit. Qui autem victor evaserit, ille vel inique iuravit, vel alium irritavit ad periurium. Quocirca bene eos pueris comparat Chrysostomus [51], qui dum filium ad se uterque trahit, eo abrupto, ambo retro cadentes, vulnerantur. Adde quod ab huiusmodi concertationibus, non duo, aut /88/ trie (*sic*) enascantur periuria, sed, inflamata bili, sicuti si ambo pugionibus digladiarentur, ita eos cernas alternatis, ac subinde identidem multiplicatis periuriis animas sibi mutuo confodere. In Saule et eius exercitu exemplum illustre extitit [52]. Iuravit tunc temere rex ille, dum praelium in Philesteos adornaret, maledictum fore qui panem comederet, dum ulcisceretur de inimicis suis. Ecce iuramentum iniquum, quo suum rex exercitum truciori morti famis adegit, quam si hostili gladio interiret. Filius tum demum Ionathas, beneficio usus iuris naturalis, mel defatigatus degustavit, quo vires reficeret adversus hostes. Adauget rex periurium prius peiori altero: nempe quod supplicium esset perpessurus, quicunque editum suum temerasset. Iurat contra populus Ianathae (*sic*) vitam defensare, et communi omnium periculo protegere. Perspice ergo diabolicam telam, quam rex uno iniquo periurio exorditur, quantis subinde cumulatis intexitur, qua veluti plaga, tam rex quam populus complicatur. Sic usu venire solet his, inter quos de re aliqua disceptatur. Ingruere autem potissime consuevit haec tempestas, vel ab avaritia, vel ab ira. Ab avaritia quidem, inter aleatores: quamvis /89/ illorum periuria plurimum sint, hinc assertoria, inde negatoria. Ab iracundia vero inter corrixantes, dum sibi mutuo super, fiet, non fiet, con-

50. III Reg 2, 19ss. 51. *Homilia ad populum* 14, n. 2: MG 49, 145. 52. I Reg 14, 24ss.

nuestro Redemptor cuando a la madre de los Zebedeos no quiso conceder su petición, sin que primero se la explicase. El segundo grado tras éste, es el que nos enseñó por ejemplo Salomón, el cual, habiendo imprudentemente prometido a su madre que le concedería cualquier cosa que le demandase, como entendió que le pedía cosa ilícita, retratóse de su promesa. Dijo aquel rey Agesilao a uno que le pedía la palabra: si lo que prometí era justo, aparejado estoy para cumplírtelo, pero, si no es justo, entiende que lo dije mas no lo prometí. Luego pensar que la cosa injusta se ha de cumplir, es un simple /100/ error, pero creer que el inicuo juramento es obligatorio, es una sacrílega locura.

Crece la ferocidad de esta pestilencia cuando entre dos se levanta alguna contienda y se traba con juramentos de una parte y de otra. Dice uno: esto es, juro a tal o de ser...; jura el otro lo contrario. No parece entonces sino un cuchillo agudo de entrambas partes, que a entrambos ensangrienta. Porque de tal manera se enlazan, que es necesario o el uno o entrambos quedar perjuros. Porque el que se cansa en porfiar y no hace lo que jura, ya es perjuro, por no cumplir el juramento; y el que queda vencedor o es que juró cosa ilícita o, a lo menos, irritó al otro que fuese perjuro. Por lo cual, sant Crisóstomo sabiamente los compara a dos muchachos, que cada uno tirase para sí de una cuerda, los cuales, quebrada la cuerda, entrambos caen y se descalabran. Demás de esto, no sólo dos o tres perjurios nacen, mas depués de encendida la cólera, como si entrambos con sendos puñales se hiriesen, así veréis que se enclavan las ánimas el uno al otro con sus perjurios. El ejemplo está claro en el 1° de los Reyes en el capítulo 14, entre Saúl y su ejército. Juró temerariamente Saúl, estando para dar batalla a los filisteos /101/ que nadie de su ejército se había de desayunar hasta que se vengase de ellos. Véis aquí un temerario juramento: el cual pudiera ser causa de matar a su ejercicio (*sic pro*: ejército) de hambre, con más crueldad que si murieran a hierro de sus enemigos. Su hijo Jonatás, topando en el camino con una colmena, usando del beneficio natural, gustó un poco de miel para poder cobrar esfuerzo y mejor pelear. Sabiendo después Saúl que alguno había traspasado su mandamiento, añade al primero otro peor juramento, que había de pasar por la pena el que había quebrantado su ley. Revuelve el ejército con otro juramento contrario, que no se había de ejecutar la pena en Jonatás. De esta manera, aquella diabólica tela que el rey comenzó a urdir multiplicándose los juramentos, se acabó de tejer, y así, como red, cazó al rey y al pueblo. Y este ejemplo suele acontecer entre los que sobre alguna cosa contienden. Es esta una tempestad que suele nacer, o de avaricia entre los que juegan, o de ira (como agora tenemos dicho) entre los que riñen sobre será o no será. Porque entonces no parece sino que la astucia del demonio sopla el

tradicunt. Patentissime enim tunc videas versutum demonium, incendium insufflare, ut divinum nomen dehonestetur et consertis alterne periuriis polluatur. Nam si qua diabolicis spiritibus contingere posset voluptas, nullam aliunde maiorem captarent, quam dum gloriosissimum Dei nomen conspurcari vident, blasphemiisque inglorium et ignobile redi. Quocirca, veluit sathanica organa, ita huiusmodi deberent ora a quibuscunque obviis christianis ambabus palmis obtrudi, ne tartareus ignis, post talia iuramentorum irritamenta inde prodiret.

CAPUT XI

DE TERTIO IUSIURANDI COMITE QUI EST IUDICIUM

Post veritatem et iustitiam, qui sunt praecipui iuramenti comites, consequitur ut de tertio, puta de iudicio, subnectamus sermonem.

Hic enim est sermo, quae praesertim in hoc opere animo de/90/stinavimus. Non quod omissio iudicii tanta iusiurandum pravitate vitiet, quanta vel falsitas, vel iniustitia. Sed quod vulgo vix haec deprehenditur circunspectio quam iurandi religio expostulat. Usque adeo ut aegerrime persuasum plebi fieri queat, quod veraciter iurare, ullo sit pacto vitium. Cum tamen si prudentia desit, vel necessitas non premat, vel pietas non intercedat, eo usque sit vana et ociosa iuratio, ut praeterquam quod excelsum Dei nomen foede contaminat, usque adeo homines periculo peierandi, ac subinde blasphemandi subiiciat, ut quivis iurare assueverit, in patentissimo sit praecipitatio (*sic pro*: praecipitio).

[*Subsequitur erronee ista paragraphus*:]

Haud enim satis existimandum est ad iusiurandi religionem, verum certissimumque id esse quod iuratur, et nullum praeterea damnum vel iniuriam inde creari proximo, sed est praeterea...

[*Textus vero authenticus, qui correctus reperitur in secunda editione est*:]

At vero antequam rem paenitus ingrediamur, statuenda est haec conclusio, quae conscientias informet. Defectus huiusmodi comitis, puta iuditii, non est ex genere suo mortale peccatum, sicuti reliqui duo, sed tantum veniale. Quod est dicere: Iuramentum de re quae vera est, et certa, et iusta, et honesta, ex qua nullum praeterea damnum vel

fuego, para que, trabados de entrambas par/102/tes los perjurios, se vitupere el nombre de Dios. Porque si los espíritus malignos pudiesen de alguna cosa recibir placer, de ninguna manera le recibirían mayor que de ver el gloriosísimo nombre de Dios afeado y afrentado con blasfemias. Por lo cual, como a instrumentos de demonios, así había cualquier cristiano de atapar las bocas con entrambas manos de los que así topase contendiendo con juramentos. Porque tras tantas blasfemias no saliese el fuego del infierno.

CAPITULO XI

DE LA TERCERA VIRTUD DEL JURAMENTO

Después de la verdad y de la justicia, se sigue que hablemos del juicio y prudencia, que es la tercera virtud del juramento.

Porque ésta es de la que principalmente hemos pretendido hablar en este tratadillo. No porque la falta de virtud haga más vicioso al juramento que la falsedad o la injusticia, mas porque al vulgo apenas se puede persuadir que es necesaria: a tanto, que con gran dificultad pueden creer las gentes que /103/ jurar verdad sea en alguna manera vicio. Como quiera que si la prudencia falta, y la necesidad no constriñe, en tanto grado es vano jurar que, allende que por sí mismo ensucia el nombre de Dios, trae a los hombres en grandísimo peligro de perjuros y blasfemias. De tal suerte que quien está acostumbrado a jurar, es imposible que muchas veces no se perjure.

Empero, antes que más dentro entremos en esta materia, cumple poner luego ante los ojos esta conclusión para informar las conciencias: **El defecto de esta calidad y circunstancia de la necesidad del juramento no engendra de su linaje pecado mortal, como el defecto de las otras, sino solamente venial.**

Quiero decir que el juramento, cuando es de cosa verdadera y cierta y justa, del cual no se sigue ningún daño ni injuria al prójimo, solamente porque no era necesario, no es de su linaje más de pecado venial. Empero, no obstante esta conclusión, se ha con gran cuidado de prever que este beneficio de jurar, que Dios nos permitió sólo por la necesidad de apaciguar y de terminar nuestras contiendas, no sea traído en abuso y pestilentísima cos-

iniuria creatur proximo, ob solum defectum necessitatis, non est genere suo peccatum, nisi tantum veniale. Hac nihilominus praefixa conclusione, summopere...

summopere cavendum, ne quod nobis divinitus ob summam necessitatem componendi lites ac discordias indultum est, in abusum abeat et pestilentissimam consuetudinem.

(*Iuramentorum impudendus abusus*)

Eo enim iam impudentiae evasit iste Dei contemptus, ut non modo nulla expectetur vel necessitas, vel circunstantia, sed sit aliis iuratio, veluti iurationis ornatus, quo putant gravitatem, sibi et severitatem /91/ comparare. Aliis vero, nimirum inconditis blateronibus, quasi verborum spuma, qua solent plenius inflare buccas. Est utique plaerisque multis, ceu sermonis parergon, quo solent pictores picturae margines circumornare. Ad hunc enim moduum vix iam scit, si Deo placet, christiana religio orationem citra iuramentum vel inire, vel concludere. Est iam denique iusiurandum, un comprehensim dicamus, orationis, quod aiunt, sustentaculum. Adeo ut qui sermonem et bathologiam suam absque iureiurando confecerit, hiantem sibi videatur, et truncam orationem dimississe.

(*Celebritas divini nominis*)

Conferamus ergo huiusmodi religionem cum veneratione, quae nomini debetur maiestatis divinae. Tanta fuit semper celebritate divinum nomen ab istis statim mundi primordiis, ut non aliter coepta sit designari religio, quam per invocationem nominis Domini. Sic enim legitur de Seth [53]. Iste coepit invocare nomen Domini. Et Abraham [54], ubi pepigit cum Deo foedus, altare perrexit extruere, ubi invocavit nomen eius. Sed et Iacob [55], dum luctatus cum angelo eum rogavit quo nomine appellaretur, responsum quasi ore divino suscepit. Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile? Unde postmodum Deus, quo /92/ prodigia magnificaret Moysi, quae per manus ostensurus erat Pharaoni. *Ego*, inquit, *Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis* [56]. Nimirum quod tanta esset eius nominis celsitudo, ut neque Patriarchas illos sibi charissimos tanto fuisset honore dignatus, ut illud eis propalaret, quemadmodum erat Moysi indicaturus. Et postea, dum de vestimentis et ornatu summi pontificis eundem Moysen edocet, in laminam ex auro purissimo exculpi iubet idem nomen, sanctissimum domino, et super tiaram fronti eiusdem pontificis imminenter colligari, ut esset populo adoratione celebratissimum [57].

(*Adonai*)

Quamobrem solemnis deinde fuit illi genti religio, ne nomen illud, Adonai, cuipiam fas esset pronuntiare, sed Tetagrammaton, hoc est, quatuor literarum

53. Gen 4, 26. 54. Gen 17, 2s. 55. Gen 32, 29. 56. Ex 6, 2s.

tumbre. Porque ha venido ya este menosprecio de Dios en tanta desvergüenza, que ni se espera nece/104/sidad ni otra circunstancia, sino que el jurar es a unos hombres como ornamento de su lenguaje, con el que piensan que añaden gravedad y severidad a su razón; a otros baladrones es como espuma de sus palabras, con que suelen hinchar los carrillos, Y otros muchos traen el juramento como margen de su plática, asi como los pintores suelen en las márgenes de la pintura sembrar flores. Desta manera, si a Dios place, apenas sabe ya la cristiana religión ni comenzar a hablar ni concluir razón sin juramento. En conclusión, ha venido ya el jurar a ser como bordón de cualquier razonamiento; en tal manera, que el que concluye su plática sin henchirla de juramentos, le parece que la deja coja y vacía.

Comparemos, pues, esta religión con la reverencia que se debe al santo nombre de la divina majestad. Fue siempre tan celebrado el nombre de Dios desde el principio del mundo, que no comenzó ni se continuó jamás la religión si no por la invocación del nombre de Dios. Así leemos e Set, luego al principio del testamento viejo, que comenzó a invocar el nombre de Dios. Y de Abrahán se lee que, luego que hizo pacto con Dios de creer la fe del venidero Mesías, edificó su altar, donde invocase el nombre de Dios. Y a Jacob, después de haber luchado /105/ con el ángel, y haberle vencido, preguntándole cómo se llamaba, le fue respondido, como por boca de Dios: para qué preguntas mi nombre que es admirable. Por lo cual, después, cuando trató el mismo Dios con Moisén de enviarle a Egipto a redimir el pueblo, le dijo: *Mira, que con haber yo aparescido a Abrahán y a Isaac y a Jacob, nunca les manifesté mi nombre, Adonai.* Y esto le dijo para encarescer la grandeza de su nombre, pues a los mismos patriarcas, a quien tan regaladamente había amado, no les había tenido por dignos de descubrirles la virtud de su nombre, como la pretendía el mostrar el mismo Moisén, en los milagros que había de hacer contra Faraón en Egipto. Y, después, cuando le enseñó las vestiduras y ornamento de que había de usar el sumo pontífice, le mandó que hiciese una plancha de oro purísimo, en la cual esculpiese su santo nombre, y aquella trujese el sumo pontífice cuando se vistiese de pontifical en la frente sobre la mitra, para que todo el pueblo le adorase. Por la cual causa, se tuvo por solemne religión siempre en la ley vieja que, aunque el nombre de Dios Adonai no fuese a nadie lícito pronunciarle, sino llamábanle el nombre Tetra/106/grammaton, que quiere decir

nomen appelitabant. Id nimirum religione illa profitentes, quod ut divina maiestas lucem habitat inaccesibilem (id quod in terribili monte Syna crepentibus nubibus ac fulguribus micantibus et sumante igne et buccinarum clangore edocti sunt) sic et nomen ipsum, ineffabile haberetur mortalibus. Et tamen postquam Evangelicis nobis, non utcumque Deus manifesta/93/vit nomen suum, sed verbum ipsum, quod de sua substantia aeternum eructavit, ad nos carne vestitum, veluti sensibile nomen, delegavit, in quo loqueretur nobis, non pudet maiestatem sui nominis, temerata iurandi religione, inanibus ac perfidis iuramentis conscelerare, deturpare et infamare.

Ad haec quis fando persequi virtutes queat et magnifica verba, quae de stupendo Dei nomine sacris eloquiis praedicata sunt. *Quam admirabile*, inquit David, *nomen tuum in universa terra*. Et alio loco: *Sanctum et terribile nomen eius*[58]. Unde in Deuteronomio: *Nisi timueris nomen eius gloriosum, augebit Dominus plagas tuas*[59]. Et Esaias: *Vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis*[60]. Cui respondet Paulus, ubi ait quod *exaltavit Christum Deus, et dedit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genuflectatur, coelestium, terrestrium et infernorum*[61]. Et rursus idem psaltes: *Deus, in nomine tuo salvum me fac*[62]. Et alibi: *In nomine Dei nostri magnificabimur*[63]. Cui concinit Ioannes: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine eius*[64]. Et in Proverbio Salomonis: *Turris*, inquit, *fortissima nomen Domini, ad ipsam currit iustus, et* /94/*exaltabitur*[65]. Et propheta Ioel: *Omnis qui invocaverit nomen Domini, salvus erit*[66]. Id quod identidem repetens David: *Nos*, inquit, *in nomine Dei nostri invocabimus*[67]. Quorum veluti interpres, Christus ait, *quicquid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*[68]. Et apud Marcum: *Signa eos qui crediderint, haec sequtenur (sic): In nomine meo demonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent*[69], etc.

Et tamen christiani hoc nomen tam admirabile, tanquam sanctum, terribile et gloriosum, cuius virtute redempti sumus et invocatione sustentamur, et spiritualiter vegetamur, quodque in toto orbe soli confitemur, non pluris ac parte, quam reliquae gentes aestimamus. Quin, nescio an dixerim, omnium impudentissime profanamus. Nam nullibi gentium tam impia excogitantur iuramentorum exempla, quam inter christianos. Ius est preciosissimi nominis Iesu, quod per angelum coelo delatum est, ut eius sonitu genuflectat trina machina

57. Ex 28, 30. 58. Ps 110, 9. 59. Deut 28, 58s. 60. Is 9, 6. 61. Phil 2, 9s. 62. Ps 53, 3. 63. Ps 19, 6. 64. Io 1, 12. 65. Prov 18, 10. 66. Ioel 2, 32. 67. Ps 19, 7. 68. Io 14, 13. 69. Mc 16, 17s.

el nombre de las cuatro letras. Y en esto confesaban que, así como la luz de la divina majestad es inaccesible (como se mostró al dar de la ley en el terrible monte Sinaí, en aquellos ruidos de nubes y resplandor de relámpagos y estruendo de bocinas), así el mismo nombre suyo ha de ser a los hombres mortales inefable. Y con todo esto, después que Dios a nosotros en el evangelio, no como quiera, nos manifestó su santo nombre, mas su mismo Verbo eterno, que es su Hijo, tuvo por bien que viniese a nosotros vestido de nuestra humanidad, a manera de nombre (*sic pro*: hombre) sensible, por el cual (como dijo sant Pablo) nos quiso hablar, no nos avergonzamos de ensuciar y contaminar la majestad de su santo nombre, con vanos y pérfidos juramentos.

Allende desto, quién podrá declarar las virtudes y la magnificencia de palabras que la Sagrada Escritura predica del espantoso nombre de Dios. *Cuán admirable*, dice a Dios David, *es tu nombre en el universo mundo*. Y en otro lugar: *Santo y terrible es tu nombre*. Por lo cual, en el Deuteronomio se amonestaba al pueblo que, *si no temiesen el glorioso nombre suyo, él les augmentaría sus plagas y adversidades*. /107/ Y Isaías, hablando en profecía de Jesucristo, decía que *se llamaría su nombre, admirable, consiliario y Dios fuerte*. A quien responde sant Pablo, donde dice que *ensalzó Dios a nuestro Redemptor, dándole nombre sobre todos los nombres, para que al nombre de Jesús, toda criatura se arrodillase en el cielo y en la tierra y en el infierno*. Y, en otro cabo, el mismo salmista pedía a Dios que *en su santo nombre le salvase*. Y, en otro, decía que *en el nombre de nuestro Dios habíamos de ser prosperados*. A lo cual recanta sant Juan que *Jesucristo dio poder de ser hijos de Dios a todos los que creen en su nombre*. Y, en los Proverbios, Salomón decía que *el nombre de Dios era como una torre fortísima, donde todos los justos se han de acoger, para ser ensalzados*. Y el profeta Joel dice que *cualquiera que invocare el nombre del Señor, será salvado*. Y David: *Nosotros*, dice, *invocaremos el nombre de Dios*. Lo cual declara el mismo Jesucristo, donde dice que *cualquier cosa que pidiéremos a su padre en su nombre, nos lo dará*. Y por S. Marcos dice que *los milagros que han de hacer los que en él creyeren, han de ser que en su nombre alanzarán* /108/ *los demonios y hablaran nuevas lenguas y expelerán los escorpiones*.

Y con todo esto, los cristianos, que este nombre tan admirable, tan santo, tan terrible y glorioso, solos en todo el mundo confesamos, en cuya virtud fuimos redimidos y por cuya invocación nos sustentamos y somos espiritualmente recreados, no le preciamos en más, cuanto toca a los juramentos, que las otras gentes. Antes, no sé si diga que, con menor vergüenza y más desacatadamente, le profanamos. Porque no hay nación de gentiles, donde tan impíos ejemplos de juramentos se invente, como entre los cristianos. Tiene derecho el preciosísimo nombre de Jesucristo, el cual fue por el ángel traído del cielo, que

mundi, et tamen abiectius cum aliis promiscue divinis nominibus usurpat illud impudens os vulgi, quam auderent impudentissimi demones. Fuit gentibus, referente Chrysostomo inter proverbia, ut ubivis sermo de honesto ac celebri viro contingeret, diceretur, non nisi /95/ abluto ore de tali viro fandum esse, et tamen de Deo loquentes, non solum non abluimus os, verum ita nomen eius polluimus, ut animas nostras letaliter inquinemus.

Sed et vicem considera perversam. Dum orantes adstamus in conspectu Dei, ubi nos spiritus inflammare deberet, ut toto conamine invocaremus nomen eius, illic segnitiae oscitantes et indormientes, vix possumus illud ore tenere, sed dum nos procella rapit tempestatis, tunc ira vel alia id genus aegritudine succensi, foedissimo ore eadem intonamus divina nomina.

Ad haec Seraphin, ut eius in visione Esaiae[70] in conspectu Dei, super solium sedentis excelsum, alis duabus, secundum Hebraeorum lectionem, pedes contegunt, ut decentiam referant, qua standum est in divino conspectu, duabusque aliis item caput, quasi indignos se arbitrari, qui immensam Deitatis abissum prospiciant. Neque aliud ei sciunt intonare nomen, quam sanctus, sanctus, sanctus Dominus exercituum, plena est omnis terra gloria eius. Et ut in Ioannis Apocalipsi[71] vigintiquatuor seniores, sedentes super thronos, circumamicti vestimentis albis, coronas, micante auro, demittunt in conspectu Dei, et surgentes procidunt ante sedentem in throno, et nos nihilominus, qui haec fide profitemur, et colimus, /96/ pro nihilo ducimus, sacrosanctum illius maiestatis nomen, non solum frustra usurpare, sed pollutis oris iurando, et peierando, quantum in nobis est, contaminare. Heu nostra pietas et fides, quod Seraphin trementes decantant sanctitatis nomen, id proferre sordissime ferimus, et circumferri inflatis buccis mulionum, corbulonum, aliorumque nebulonum huius notae, qui omni procul iudicio, veraciter, mendaciter, fallaciter, serio, ioco, et ut licentissima fert libido, nullibi non iuramenta profundunt.

Sed quid hanc infimam mortalium classem infamamus? Cives sunt et nobilitate alias clarescentes, qui quo maiori Deo obstricti sunt fide, turpiori dedecore iurationibus et periurationibus genus suum et sanguinem obnubilant. De

70. Is 6, 2ss. 71. Apoc 4, 10ss.

a su sonido se prostren las tres máquinas del mundo. Y con todo eso, con más desvergüenza y abjección, juntamente con los otros nombres de Dios, le usurpa en su boca el vulgo que le osarían usurpar los demonios, porque aun ellos, quejándose que los alanzaba de los cuerpos, no osaban decir sino Jesús, Hijo de Dios, por qué veniste antes de tiempo a atormentarnos. Era proverbio entre los gentiles, según cuenta sant Crisóstomo, que cuando acontescía hablar de algún hombre de gran gravedad y /109/ honestidad, decían que no se había de hablar del, sin lavar primero la boca. Y nosotros, para hablar de Dios, no sólo no nos lavamos la boca, mas de tal manera ensuciamos su nombre, que nuestras mismas ánimas mortalmente contaminamos.

Y no solamente esto, mas debemos considerar la perversidad de nuestra condición. Cuando estamos en el acatamiento de Dios rezando, donde había de arder nuestro espíritu, para que de todo corazón invocásemos su nombre, allí estamos con un cansancio, bocezando y dormitando, que apenas podemos retener el nombre de Dios en los labios. Mas, cuando alguna tempestad de ira o de otra pasión nos arrebata, entonces abominablemente entonamos los nombres de Dios.

Añadamos otra consideración. Los serafines (según fue mostrado a Esaías) están en el acatamiento de Dios, el cual está asentado sobre su altísimo trono y según la lección de los hebreos, con dos alas se atapa cada uno los pies, para mostrar la decencia con que hemos de estar delante su divina majestad. Y con otras dos alas se cubren la cabeza, reputándose indignos de alzar los ojos, a mirar tan gran majestad. Y no saben entonar otro cántico sino: santo, san/110/to, es el Señor de los ejércitos y toda la tierra está llena de su gloria. Según paresce en el Apocalipsis por sant Juan, están otros veinte y cuatro por su ancianidad reverendos, asentados sobre sus sillas, con sus coronas de oro resplandecientes, las cuales derruecan en el acatamiento de Dios y, levantándose, se postran delante de su trono. Y no por eso nosotros, que esta fe confesamos, tenemos en más el mismo sacro santo nombre de la divina majestad, sino que sin ningún porqué le traemos en la boca, ensuciándole indignísimamente con nuestros juramentos y perjurios. ¿Dónde está, pues, nuestra piedad y nuestra fe? El mismo nombre, cuya santidad cantan en el cielo temblando los serafines, sufrimos que ande tan sórdidamente por boca de gente abatida, que aquí no nombramos. Los cuales, sin ningún juicio ni discreción, con verdad y con mentira, acertando y engañando, en veras y en burlas, como quiera que les da el antojo, van por do quiera sembrando juramentos.

Y ¿qué notamos solamente la gente baja? Los ciudadanos, y los que se precian de nobleza, cuanto con mayor vínculo tienen a Dios obligada su fe, más torpe deshon/111/ra hacen a Dios en sus juramentos y más, por ende, añublan

sexu autem foemineo nihil hic decet commemorari. Est enim foeminis multo indecentius ac turpius iurandi vitium, quam quod nostra indigeat censura. Nam quas velato capite incedere iussit Paulus, easdem neque loqui decet in publico, quanto minus divinum nomen usurpare.

(*Contra sacerdotes iurantes*)

Ecquid autem de sancto sacerdotio dici hoc possit digne? Sunt etenim heu nefas, nihilo in hac re cautiores, cum tamen, ut sunt Deo dignitate et functione consecratissimi, ita esse deberent maxime ab hoc /97/ profano impietatis abusu alieni... Eo ne ipso ore, quo, non solum ut terrena Seraphin, sanctus, sanctus, sanctus, quotidie concinunt Domino Sabaoth, sed Dominum ipsum vere sumunt, in cassum nomen eius, ne periuria blasphemiasque nominemus, audeant unquam proferre. Revera illa pene reverentia et veneratione, quo Deum ipsum ore suscipiunt, deberent et eius nomina.

(*Romanorum religio*)

Neque vero indigna mihi relatu hic videtur romanorum illa religio, cuius in eorum problematibus Plutarchus meminit, nempe quod iusiurandum, homini libero, tormenti genus erat. Hoc est, iuramentum, sanctius, sublimiusque censebatur, quam ut servis et mancipiis deferri deberet, sed quaestione et tormentis extorquebatur ab eis veritas. Liberis vero et ingenuis civibus, quos torquere non licebat, idem erat iuramentum ad depromendam veritatem, quod servis tormentum. Nos tamen a vilissimis babulcis et baiulis, et mancipiis iuramenta deposcimus, qui vix sciunt, quid nomine Dei significetur. Continebat praeterea eadem religio, ut neque Dialiflamini neque sacerdotibus iurare liceret, tum quod genus esset quoddam tormenti, a quo sacerdotium decebat esse inmune, ut cuius corpus et animum in/98/tactum inviolatumque esse oporteret, tum quod sacerdoti, citra iusiurandum habenda est fides. Absurdum quippe est, ut cui divina et summa credita sunt, eidem iniurato denegetur fides. Neque vero haec praeteriit cautio patres antiquos Ecclesiae christianae. Nam in Concilio Tribueriensi, quod refertur 22, quaestione 4, can. Si quis presbyter[72] sancitum est, ut *a presbytero pro levi causa non exigatur iuramentum, ne manus per quam corpus et sanguis Christi conficitur, iuramento polluatur*. Et eidem cavetur in Remensi Concilio, ut refertur 22, quaestione 5, can. Nullus[73]: *Sed satis est sacerdoti dicere, est est, non non*. Et quamvis pro causis gravissimis, puta spiritualibus et maxima ingruente necessitate temporali, iurare illis liceat, hoc non pos-

72. *Decretum* II, c. 2, q. 5, c. 4: Friedberg I, 455. 73. *Decretum* II, c. 22, q. 5, c. 22: Friedberg I, 889.

la nobleza de su propia sangre. De las mujeres no conviene hacer aquí mención, porque, según es indencente en ellas y torpe el vicio de jurar, ni traigan tratos donde les corra ese peligro, no se ha de temer que tengan necesidad de aviso. Porque, habiéndoles mandado sant Pablo que traigan cubierta la cabeza y que no hablen en público, grandísima fealdad les sería el vicio de jurar.

Empero, no podemos dejar de poner lengua en el estado de los sacerdotes, que no son en esta razón más cautos que los seglares, como quiera que por ser en su dignidad y oficio consagrados a Dios, deberían estar tan lejos de esta profanidad que fuesen a los otros ejemplo. Y, si a frailes esto tocase, no habían de sufrirse en la república. Como que el sacerdote, por la misma boca, que no solamente como los serafines canta cada día: sanctus, sanctus, sanctus, al Señor de Sabaoth, mas recibe en el sacramento al mismo Señor, con esa misma boca ose usurpar el nombre de Dios en vano, cuanto más perjurarle y blasfemarle. Osaría decir que casi con la misma reverencia y veneración que a él reciben /112/ en su boca, deberían usar de su santo nombre. No viene aquí sin propósito la religión de los romanos, de la cual hace mención Plutarco en sus Problemas. Decían ellos que el juramento es al ciudadano y al hombre libre, lo que es al siervo y esclavo el tormento. Querían decir, que el juramento, por ser cosa tan sancta y tan alta, no se había de confiar de los siervos y esclavos ni se había de recibir dellos, sino por cuestión de tormento les habían de sacar la verdad. Empero, a los hombres libres, principalmente a los generosos, a quien no era lícito dar tormento, se les pedía el juramento, en lugar de tormento, para averiguar la verdad. Y nosotros, de boyeros y de esclavos y de otra vil gente confiamos la santidad del juramento, sin que apenas entiendan la significación del nombre de Dios, por quien juran. Contenía, allende desto, la misma religión que los sacerdotes no podían ser compelidos a jurar, así por ser aquél un linaje de tormento, del cual han de estar libres los sacerdotes, en cuyo cuerpo ni ánima no conviene tocar, como porque al sacerdote sin juramento se le ha de dar fe. Porque indecente cosa es que, a quien se confían cosas tan altas, se le niegue el crédito /113/ aunque no jure. Y aún esta religión no se les pasó sin caer en ella a los Santos Padres de la iglesia cristiana. Porque, como se refiere en la cuestión 4 de la causa 22, mandaba el Concilio Triburiense que *al presbítero, por leve causa, no se le pidiese juramento, porque las manos que trataban el cuerpo y sangre de nuestro Redemptor no se contaminasen en el juramento*. Y lo mismo se proveyó en el Concilio Remense, como paresce en la misma causa, en la cuestión 5, sino que *ha de bastar al sacerdote decir si o no*. Y, aunque por algunas causas graves espirituales, o por alguna necesidad temporal, les sea lícito jurar, pero aun eso no puede sin licencia de

sunt sine praelati licentia et consultissima deliberatione. Videant ergo quam debeant vigilantes a iuramentis cavere, quae fiunt extra iudicium.

(*Tertius iuramenti comes*)

Haec de maiestate divini nominis praefati sumus, ut ad tertium iuramenti comitem descendamus, ne se vulgus seducat, existimans, nullum restare vitium, ubi veraciter iuratur, neque iuramentum noxium est proximo, neque res iuratur illi/99/cita. Est enim praeterea magnopere necessarium iudicium et circunspectio iuramenti.

(*Necessitas iuramenti*)

Primum (uti dicebamus) ut magna necessitas interveniat. Haec autem necessitas, inde primum iudicanda est, quod sit res dubia, nam ubi res liquet, frustra iuratur, et idcirco improbe. Et praeterea requiritur, ut id quod iuratur, sit dubium, non aut iuris, aut scientiae, quod aliis methodis, utpote vel authoritate vel ratione terminandum est, sed quod sit dubium facti, idque tale, ut alia via quam per iuramentum innotescere nequeat.

Mox et rei magnitudo, aestimanda quoque est et pietas. Ut videlicet digna sit, cuius Deus sit in testem accersendus, nam pro re levi iurare, pro qua non modo regem, verum neque virum honestum in testimonium evocares, citra divinum contemptum fieri non potest. Sed debet, tum usurpatio divini nominis, tum et periculum peierandi, quod a iuramento imminet, magnitudine necessitatis compensari. Id quod tam ille qui iurat, quam alter a quo iurare cogitur, tenetur animadvertere.

(*Forma et ordo*)

Sed et efflagitat praeterea iurandi ratio, ut et forma certa et ordine fiat in iudicio fori, ea nimirum religione, qua /100/ secundum leges consueverunt iuramenta celebrari. Puta super altare tactis evangeliis et cruce, vel saltim in praesentia iudicis, concesso prius iuraturo induciarum tempore, ut secum mature deliberet, quid est quod iuret. Qua de re sancta iura non permittunt furiosis iurare, ut refertur 15, quaestione 5, can. Merito[74]. Neque pueris ante quatordecim annum, uti habetur 22, quaestione 5, can. Pueri[75] ex Elibertano Concilio. Neque praegnantes ius est iuramenti horrore pavefacere. Quin vero considerate adnotandus est proximus statim canon Cornelii Papae[76], ubi ait, *honestum videri, ut qui in sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat, cum omni honestate et timore Dei.*

(*Abusus suscipiendi iuramentum iudiciale*)

Conferto ergo has leges cum usu, qui modo est exigendi, accipiendique

74. *Decretum* II, c. 15, q. 1, c. 1: Friedberg I, 745. 75. *Decretum* II, c. 22, q. 5, c. 15: Friedberg I, 887. 76. Ib., c. 16: Friedberg I, 887.

su perlado y con madura deliberación. Atiendan, pues, los sacerdotes con cuánta vigilancia deben guardarse de los juramentos que libremente se hacen fuera del juicio.

Hemos notado estas grandezas del nombre de Dios, para entrar en la tercera virtud del juramento. Que no se engañe el vulgo en pensar que, jurando verdad y cosa lícita, no hay más culpa en el juramento. Porque, aunque la falta del juicio, que es jurar sin necesidad, no haga (como dijimos) si no pecado venial, empero es lo primero en desacato de Dios. Y, lo segundo, en gran peligro de /114/ perjuros, por ende es necesario el juicio y la prudencia del juramento.

Primeramente (como arriba apuntábamos) se requiere que intervenga gran necesidad. La cual necesidad se ha primeramente de juzgar desta forma que lo que se jura sea cosa dudosa, pues, en las cosas vanas, el juramento es vano. Y no solamente ha de ser cosa dudosa, mas ha de ser la duda, no de derecho ni de sciencia, la cual se ha de determinar por otra vía, como por autoridad o por razón, mas ha de ser duda en el hecho y tal que por otra vía no pueda averiguarse.

Tras esto, se requiere que se pese mucho la grandeza de la necesidad y causa que hay para jurar, conviene a saber, que sea digna que Dios se traiga por testigo della. Porque jurar por liviana causa, por lo cual no solamente el rey, pero ni un hombre de bien se traería por testigo, no se puede hacer sin algún menosprecio de Dios. Ha de ser, pues, la necesidad tal que se recompense así el traer a Dios por testigo, como el peligro de perjuros que hay en el juramento; lo cual ha de considerar así el que jura como el que le compele a jurar.

Demás de esto, requiere la prudencia del juramento que se haga en cierta forma y por cierto orden /115/ de derecho. Conviene a saber, con aquella religión que según las leyes se solían recibir los juramentos, conviene a saber, sobre el altar, tocando los evangelios y la cruz o, a lo menos, en presencia del juez, dando primero tiempo, al que ha de jurar, para que con acuerdo delibre (*sic pro*: delibere) consigo lo que jura. Por la cual causa, los derechos no permiten que los hombres, fuera de seso, juren, como paresce en la cuestión 5 de la causa 15, ni permite que juren los que no han llegado a cuatorce años, como paresce en la cuestión 5 de la causa 22, ni se ha de poner miedo a las preñadas que juren. Y no solamente eso, mas debe ser consideradamente notado el texto de Cornelio Papa en la misma cuestión y causa, donde amonesta que nadie había de usar jurar tocando los evangelios, si no *en ayunas, porque se guardase más el temor de Dios y la honestidad del juramento.*

iuramenta. Non modo non adducitur iam nunc qui iuraturus est, seu ante altare, seu ad tribunal, ut vel loci vel personae intuitus maiestatem numinis admoneatur, per quod iuraturus accedit, et sibi videat quid iurare praesumit. Sed hoc iam negocium tabellionibus demandatur, quod ipsi rursus unicuilibet famulorum concredunt. Sed nescio quid praeterea rhetoricae insueverunt iurandi formulis commiscere: Iu/101/ratis Deum et sancta evangelia, ubicunque extensius scripta sunt. Ac si pars minima evangelii non esset evangelium. Adde quod improvidum et incogitantem saepenumero occupantes, cogunt crucem tangere, et iusiurandum sine mente pronunciare. Hic profecto abusus in eam vilitatem coniecit iuramenta, ut homines infimae sortis, vix sibi persuadere possint, tantum in iuramentis inesse religionis, tantumque sceleris in periuriis.

(*Romana religio*)

In eisdem citatis romanorum problematibus extat, ut qui Herculem iurarent, id sub tecto facere essent prohibiti, sed subsidium progredi iuberentur, aut quod Deo illi constitutissima fuisset semper et sanctissima iuramentorum continentia, aut quod de industria mora illa concedebatur et deliberandi spacium, ut defervente passione, attentiori iudicio iuraretur. Etenim, si de improviso hominem, vel ira, vel metu correptum iurare cogas, quid aliud valeas, quam periurium extorquere? Hanc arbitror ob causam aiebat Chrysostomus ad populum homilia 15[77]: *Non ita gemo et deploro quospiam in viis iugulatos audiens, sicut gemo et lacrimis prosequor et horresco, cum video quempiam prope men/*102/*sam hanc venientem, et manus imponentem et evangeliis iurantem attactis.*

(*Iuramenta libera*)

Tertius ergo iuramenti comes, per quam rarissime extra forum iudiciale in iuramentis, quae libera vocant, observari possibile est. Unde non esset omnino temerarium, omnia propemodum condemnare huiusmodi iuramenta. Quoniam nullo cogente iudice, vix potest iusiurandum legitimam habere excusatoriam necessitatem. Iuravit quidem Paulus[78], sed, intuere quam circunspecte et quanta cum reverantia divini nominis. Iuravit primo in scriptis, ubi non ita de calamo, ut de lingua quidpiam potest inconsultum decidere, et de re praeterea, tum occultissima, tum etiam necessaria ad conciliandos sibi romanorum animos: *Testis est mihi Deus*. Ecquis vero Deus, cui servio, non utcunque, sed in spiritu meo, in evangelio filii eius, quod sine intermissione memoriam vestri facio et caetera. Hanc sibi formam proponere deberent, qui suis praetexunt iuramentis exemplum Pauli.

(*Vulgaris obiectio*)

Sed obviam mihi exire hic praesentio mortalium turbam, qui aiunt, non

77. *Homiliae ad populum antiochenum*, hom. 15, n. 5: MG 49, 160. 78. Rom 1, 9.

Cotejemos, pues, con estas leyes el uso que agora se tiene de recibir los juramentos. No solamente al que ha de jurar no le reprsentan (*sic pro*: representan) o delante del altar o delante del juez, porque o el acatamiento del lugar o el de la persona le espantase y considerase mejor lo que juraba. Mas ya este gran negocio /116/ de religión está cometido a los escribanos y ellos lo encomiendan a cualquiera de sus criados. Ni puedo disimular no sé qué linajes de retóricas que ya mezclan con los juramentos: Juráis a Dios y a los santos evangelios, donde quiera que más largamente están escritos. Como si cualquier parte del evangelio no fuese verdaderamente evangelio. Allende desto, acostumbran los jueces tomar súbitamente descuidados los hombres y, sin darles más tiempo de pensar, les compelen a poner la mano en la cruz y a que juren sin atender lo que juran. El cual abuso ha ya traído los juramentos en tanto menosprecio que la gente vulgar apenas puede entender que haya tanta religión en los juramentos, ni tanta maldad en los perjurios cuanta se les predica. En la misma religión que arriba dijimos de los romanos, también se contenía que el que hobiese de jurar por Hércules, no fuese compelido a jurar debajo de tejado, sino que saliese a jurar en el campo, o porque aquel dios fue muy abstinente de jurar o porque industriosamente se concedía aquel espacio de deliberar para que nadie jurase, hasta que, amansada la pasión, pudiese atentamente juzgar lo que juraba. Porque, si de /117/ improviso tomáis un hombre que está o con ira o con miedo y le forzáis a jurar, qué podéis sacer del, si no un perjurio. Por esta causa, decía sant Crisóstomo en la homilía 15 al pueblo que *gemía y lloraba más cuando vía a uno llegar al altar a jurar y tocar los evangelios, que si le viera en la calle degollado.*

De aquí se sique que la tercera virtud del juramento, que es el juicio y la prudencia, rarísimamente se puede guardar fuera de los juramentos solemnes que se hacen en juicio. Por lo cual, no sería gran temeridad condemnar comúnmente todos los otros que se hacen libremente fuera de juicio, a lo menos a pecado venial. Porque donde no hay compulsión, apenas puede haber legítima necesidad que excuse. Aunque no se niega que puede haber alguna. Juró S. Pablo, mas es de ver con cuánto miramiento y reverencia del nombre de Dios. Juró, lo primero, en escrito, donde no puede caer tan fácilmente de la pluma cosa inconsiderada como de la lengua. E juró de cosa que era secretísima y necesaria para reconciliar los ánimos de los romanos: *Dios me es testigo.* Y ¿qué Dios? Aquel a quien sirvo; no como quiera, sino en el evangelio de su Hijo, que sin olvido, hago siempre memoria de /118/ vosotros en mis oraciones. Este ejemplo deben, pues, poner ante los ojos los que excusan sus juramentos con decir: también juró sant Pablo.

aliter quam iurantes sibi posse authoritatem comparare, ut sibi adhibeatur fides. Multiiuga hic tamen se of/103/fert mihi responsio. Primum, si times, non tibi forte absque iuramento credendum, tace. Multa enim occurrunt negocia, quae ad te non attinent, in quibus nihil tua refert veritatem confirmare. Praeterea qui homines sunt infimae notae, non tantam iacturam proprii honoris faciunt, quando iniuratis non creditur, quanta iurantes afficiuunt contumelia divinum nomen.

(*Notandum documentum*)

Viri autem superioris ordinis compertissimum habere deberent, quod (ut ait Chrysost.) non iusiurandum personae, sed persona potius iuriiurando pondus et robur authoritatis tribuit. Quinvero quo homines frequentiori se addixerunt iurandi consuetudini, minus digni sunt, quorum iuramentis ulla praebeatur fides. Nam qui temere, praesente absenteque iurandi causa, iurare consueverunt, omni se nudaverunt authoritate. Et ideo vel nulla, vel certe perexigua sit illis iniuria, si non tam ratione quam libidine et morbo iurare credantur. Contra vero, ut sunt homines iuramentorum continentissimi, ita vel iniuratis maxima debetur, haberique assolet fides. Igitur si de te tu ipse talem habes existimationem, quod nulla tibi iniurato perhibetur fides, quomodo /104/ vis in maiori apud alios haberi opinione? Vis maiorem tibi conciliare authoritatem? Pone iurandi consuetudinem et nullo indigebis iuramento. Et tunc id maxime assequeris, quando morum te probitas comprobaverit. Neque enim tantam mortales authoritatem nanciscuntur ob dignitatem qua pollent, aut magistratum, quantum illis conciliat morum honestas. Videas enim magnates et illustres viros, qui iurandi consuetudine ordinem suum defoedarunt, eo haberi loco, ut quo cummulatius iurent, minus persuadeant veritatem. Et tamen sunt e regione alii privatae, sed tamen probatae vitae, quibus idcirco quod nulla ratione adduci ad iurandum possunt, facillime ab omnibus datur, citra iuramentum, fides. Quod si illos contingat in summa necessitate iusiurandum praestare, veluti oraculum, sic tale iuramentum suscipitur. Neque vero hoc rationi tantum naturali consentaneum est, verum christiano instituto congruentissimum. Edixit Christus nobis non iurare omnino, imperavitque ut sit sermo noster, est est, non non, nihil ergo mirandum, si iudicium eius sit et providentia, ut iuramentis citra summam necessitatem praestitis, minus insit authoritatis, /105/ quam si iniurata veritas, verbis evangelicis innixa prodiret. Qua ratione id iam in usu venit, ut inter magnates, quin inter belli milites pro ignominia habeantur ignobiles istae iuramentorum sordes. Et quicunque compositi sunt moribus, hoc se decore exornant, ut nullum eis ore decidat iuramentum.

Empero, saldranos al encuentro el gentío de los que juran, diciendo que lo hacen porque no piensan que de otra manera se dará crédito a sus dichos. Muchas partes tiene aquí esta respuesta. Lo primero, si temes no ser creído sin juramento, calla, porque muchos negocios ocurren en que no nos va nada y por eso no tenemos que confirmar la verdad dellos. Demás desto, a la gente baja no les es tanta pérdida de honra no ser creídos sin juramento, cuanto a Dios hacen contumelia en jurar sin necesidad. Y las personas de mayor reputación tengan por cierto que (como dice sant Crisóstomo) no es el juramento el que da autoridad a la persona, mas antes la persona añade peso y autoridad al juramento. Antes, digo, que los hombres, cuanto más se entregan a la costumbre del jurar, menos son sus juramentos dignos que se les dé crédito. Porque quien, sin elección, o con causa o sin causa, tiene uso de jurar, ellos se desnudan de la autoridad para ser creídos. Y por eso muy pequeña injuria se les hace en pensar que no es tanto la razón y la ver/119/dad la que les hace jurar, como el antojo y la enfermedad que traen consigo. Y, al revés, cuanto los hombres son más continentes en nunca jurar, tanto se les suele dar más crédito, aunque no juren. Porque si vos a vos mismo no os tenéis en reputación, que sin jurar habéis de ser creído, cómo queréis que los otros os tengan en mayor opinión. Queréis tener autoridad, dejad la costumbre del jurar y no ternéis necesidad del juramento. Y entonces mucho menos cuanto la proeza de vuestras costumbres aprobare vuestra persona. Porque ni hay dignidad ni alto estado que tanta autoridad dé a la persona para ser creída cuanto la honestidad de las costumbres. Veréis ilustres y grandes señores que, con la costumbre de jurar, tienen afeada su sangre, por manera que, cuanto más juran, tanto son más creídos. Y son, al revés, otros de vida baja, empero santa, a los cuales, porque por ninguna razón pueden ser vencidos a jurar, sin ningún juramento les dan todos crédito. Y, si alguna vez acontezca a los tales que en una gran necesidad hagan algún juramento, como oráculo así es recibido. Y esto no solamente está en razón mas es congruentísimo a /120/ la institución de Jesucristo. Mandónos El que no jurásemos en ninguna manera, sino que nuestra palabra fuese: sí por sí y no por no. Y, por ende, no es de maravillar que sea juicio y providencia suya, que los juramentos hechos sin necesidad, sean en la república tenidos por de menor autoridad que si la verdad sin juramento saliese ataviada con las palabras evangélicas. Por la cual razón, ya por la bondad de Dios, se acostumbra que entre los ilustres y aun entre los soldados se tenga por ignominia el abuso de los juramentos. Y quien quiera que trata de componer sus costumbres, el primer atavío de que luego se adorna, es que ningún juramento se le suelte de su boca./121/

TERTIA PARS

CAPUT XII

ADVERSUS IMPROBAM IURANDI CONSUETUDINEM

In hac tertia parte propositum a nobis est improbae huic iurandi consuetudini remediis occurrere, quibus, divino favente numine, de medio tollenda curetur et e finibus christianismi exterminanda.

At vero sic vitium reprehendendum est, ut tamen reprehensio veritatis terminos non tran/106/siliat. Quapropter, quia nonnulli exemie honorem divini nomini zelantes, visi nimium sunt consuetudinem iurandi vituperasse, talem nimirum illi adscribendo conditionem, qualis non convenit, non possumus non haec, citra contentionem tamen et contradictionem, explanare.

(*Consuetudo iurandi*)

In primis consuetudo iurandi non est per se peccatum, distinctum a iuramentis ipsis. Consuetudo nanque in quacumque materia, non est nisi actionum frequentatio, ex qua secundum philosophum generatur habitus. Peccatum autem neutiquam esse potest, nisi, vel in actione, vel in omissione. Habitus ergo non est delictum, sicuti neque frequentatio actuum, peccatum est extra numerum actuum, qui identidem iterantur. Est autem et vicisim habitus actuuum causa. Ex quo fit, ut non omne periculum et causa peccati, sit peccatum. Exempli gratia, vadare incaute rapidum, aut alias periculosum flumen, et propinquissime truci tauro, dum agitatur, imprudenter obambulare, et nimium eum potare, qui est inebriari solitus, peccata sunt, quoniam sunt actiones periculosae. Habitus vero, quia neque actio neque omissio, ita est periculum et causa peccati, ut tamen per se non sit peccatum.

SÍGUESE LA TERCERA PARTE

CAPITULO XII

CONTRA LA MALA COSTUMBRE DEL JURAR

El propósito desta tercera parte es ocurrir con remedios a esta mala costumbre del jurar, con los cuales, y principalmente con el favor de Dios, se pueda desterrar de la iglesia de los cristianos.

Empero, de tal manera se ha de reprehender el vicio, que la reprehensión no traspase los términos de la verdad. Y, por ende, porque no han faltado algunos que con el grandísimo celo que han tenido del honor de Dios, parece haber en tanto grado vituperado la costumbre del jurar, que han sobresalido a cosas que no todos las pueden creer, no podemos aquí dejar, sin contención ni contradicción, de declarar más su doctrina.

Primeramente, la costumbre, en cualquier manera que sea, no es sino una frecuentación y continuación de obras, de la cual (según los filósofos) /122/ se engendra en el ánimo un hábito que nos inclina a las mismas obras. Y, como el pecado no consista sino en la obra o en la omisión della, síguese que ningun hábito es pecado, ni la costumbre que es aquella frecuentación de obras es por sí pecado distincto del número de las mismas obras. Empero, así como las obras engendran el hábito, así, al revés, también el mismo hábito es causa de repetirse las mismas obras y por ende se llama peligro y es causa dellas. De donde se sigue que no todo peligro, ni causa de pecado, es por sí pecado. Sea este el ejemplo: vadear un río bravo o, por cualquier razón, peligroso y meteros entre los cuernos del toro y beber cuando tenéis peligro de tomaros el vino, todos son pecados, porque son obras peligrosas. Empero, el hábito, porque ni es acción ni omisión, de tal manera es peligro y causa de pecado, que no es en sí ningún pecado.

(*Consuetudo non est status peccati*)

Sed numquid consuetudo temere iu/107/randi status est saltim peccati; sic enim quidam docent. Profecto hoc non intelligo. Status enim peccati non censetur, nisi ubi vel te non poenituit elapsi criminis, vel animum habes delinquendi, vel occasionem non amoves, ut si non domo depellas amicam, aut si artem exerces (ut campsoriam) quae ansas ingenio suo et natura peccandi offert. Ubi vero haec absint, neque peccatum superest, neque subinde status peccati. Igitur quantumvis sit homo malae iurandi consuetudini addictus, cum primum mentem mutet, et occasiones fugere proponat, puta familiaritatem cum illo qui causa ei erat iurandi, vel alias quaslibet, in nullo remanet statu peccati. Nam habitus per cessationem ab actu extenuabitur, ac tandem delebitur.

Mos ergo et iurandi habitus, vel in eo consideratur homine, qui simul habet mentiendi consuetudinem, et talis habitus pestilentissimus est, quoniam est per se vitium peccandi mortaliter. Ob idque sic affecto impensius profecto adhibendum studium est abstergendi talem habitum. Haud tamen video, cur si abstinere sincere proponat, et se subducere (ut diximus) occasionibus, obligandus sit, antequam sacramento absolvatur, de rigore iustitiae ad aliam cautionem, vel poenam, si iuramentum recide/108/rit, cum aliiis criminosis non alia imperantur. Quanvis consilium sit saluberrimum, ut ad hoc omnes admoneantur, et sua sibi sponte tali medicamine consulant. Potest praeterea esse, tamen raro, huiusmodi consuetudo iurandi, in eo qui non consuetudo iurandi, in eo qui non consuevit mentiri. Atqui hic sane habitus non est per se causa peccandi mortaliter, quoniam iurare (ut supra dictum est) sine causa necessaria, peccatum est dumtaxat veniale, dummodo alii adsint iuramenti comites. At quia pernix lingua facile praecipitatur, non potest huiusmodi consuetudo non facessere homini peierandi periculum, nam qui nimium loquitur, non diu esse potest a mendacio liber, secundum illud Sapientis: *In multiloquio non deerit peccatum*[1]. Et ideo quanvis propositum cavendi a multiloquio, et ab aliis venialibus culpis, non sit ad salutem necessarium, tamen propositum cavendi ab assuetudine iurandi, illi etiam necessarum (*sic*) est, qui non est vitio mentiendi corruptus. Nam sicut multiloquio periculum conflatur mentiendi venialiter, ita et a frequentatione iurandi periculum existit mentiendi cum iuramento, quod semper est mortale. Et *qui amat periculum, peribit in illo*[2].

1. Prov 10, 19. 2. Eccli 3, 27.

Mas preguntaréis si la tal costumbre es estado de pecado. Porque no falta quien ha esto afirmado. Respondo que yo por cierto no lo puedo entender así. Porque ninguno está en estado de pecado, sino por una de cuatro cosas. O porque no se ha arrepentido del pasado, o porque está en propósito de pecar, o porque no quita la ocasión (como echar de casa a quien le pone en peligro), o por/123/que ejercita alguna arte (como cambio seco), el cual se trae consigo el mal. Y, donde ninguna destas cosas hay, ni hay pecado ni estado de pecado. Y, por ende, por más que esté uno enredado en la costumbre de jurar, en proponiendo de no jurar más y de quitar las ocasiones, como evitar la familiaridad de alguna persona o trato que le hace jurar, ya está fuera de estado de pecado. Porque el hábito no es por sí peligro distincto, sino causa que, cesando el jurar, se corrompe.

Esto presupuesto, es de notar que la costumbre de jurar está en dos géneros de personas. Porque se puede considerar en alguno que juntamente tiene costumbre de mentir, y el tal hábito y costumbre es pestilentísimo. Porque por la costumbre de perjurar es inmediato peligro y causa de pecar mortalmente y, por ende, la tal persona con mayor cuidado ha de proveer de remedio para quitarse la tal costumbre. Empero, aun no veo razón por qué si, llanamente propone de abstenerse y de quitar las ocasiones, no se deba luego absolver sin obligarle por rigor de justicia a otra caución o pena si tornare a jurar, pues en los otros pecados no es necesario. Empero, será consejo saludable amonestar a la tal persona, que de su /124/ voluntad se imponga alguna pena o use de otro remedio. Puédese, de otra manera, considerar la costumbre del jurar en algún hombre que no tiene juntamente costumbre de mentir, aunque raro acontece. Y este hábito no es por sí de pecar mortalmente, porque (según está dicho) jurar sin necesidad, cuando juráis verdad y cosa lícita, no es sino solamente pecado venial. Empero, porque la velocidad de la lengua fácilmente la trastorna, en nadie puede estar la costumbre de jurar que no traiga consigo peligro de caer en algún perjurio. Porque el que mucho habla, no puede estar libre de mentira, conforme a aquél proverbio de Salomón: *En la parlería no faltará pecado*. Y, por tanto, aunque el propósito de no hablar mucho y de no mentir por pasatiempo y de abstenerse hombre de otros pecados veniales, no sea absolutamente necesario en la confesión, pero eslo el propósito de quitar la costumbre de los juramentos, aunque de sí no sea hombre mentiroso, por el peligro que la tal costumbre trae consigo de perjurios. Porque, como en la parlería está conjuncto el peligro de mentir venialmente, así en la costumbre del jurar hay peligro de mentir algunas veces con juramento, lo /126 (*sic pro*: 125)/ cual es siempre pecado mortal y, como dice la Escriptura, *el que ama el peligro, caerá en él*.

(*Prior regula fraternitatis*)

Igitur duas regulas iudicio expendamus, quae inter institutiones fraterni/109/tis (*sic*) divini nominis bona mente et zelo conscriptae sunt, sed tamen aegre, nisi cum sano moderamine, persuaderi queunt.

Prior est: Quicunque consuetudini iurandi addictus falsum iurat, peccat mortaliter, sive prudens et cogitans id faciat, sive inconsulte et absque ulla adveretentia. Prior harum pars, extra controversiam est. Cogitatum enim periurium, tam illi, qui iuramentis non assuevit, quam illi qui assuevit, peccatum est mortale. Posterior vero de illo, qui non advertens falsum iurat, quatenus universim comprehendit subreptitios motus, a veritate deficit. Usu enim quoque illi venire potest, cui iurare solitum est, ut repentina animi perculsio tempus adimat cogitandi, et linguam de improviso in periurium dissolvat, ubi ideo nulla erit culpa. Hoc tamen est confitendum, quod ubi non huiusmodi subita commotio, tempus praeripuit cogitandi, sed sola consuetudo iurandi fecit, ut negligenter et per contemptum inadvertenter quis peieraverit, non excusatur a mortali.

Sed arguis in contrarium. S. Thomas 2-2, q.98, art.3 solum condemnat illum ad mortale, qui falsum advertendo iurat. Ergo inadvertentia omnino diluit culpam. Respondet illis Caie.[3] quod qui propter continuam, sive vere, sive false iurandi consuetu/110/dinem non advertit, idcirco non excusatur, quia inadvertentia non est causa periurii, eo quod nihil minus iuraret, etiam si adverteret.

Hanc tamen ego causam, vel numquam intellexi, vel adduci nequeo, ut credam. Primum quia haec forsam postrema hypothesis, falsa est. Nam etiam si creberrime quis peieret, forte nunc, si adverteret, non peieraret, et ideo fortasse advertentia fuit sceleris causa. Et praeterea istae conditionales, nullius sunt, vel meriti vel demeriti. Nam etiam si inimico praesente, vel amica, irritaretur homo et collaberetur, non tamen ideo, absentibus illis, est in peccato, nisi quando actu mentem habet, ac propositum peccandi, et ideo quicquid homo faceret, si rem ante factum prospiceret, non est eventus ille causa peccati, dum citra advertentiam, quod iniustum est, committit.

(*Sententia authoris*)

Igitur ex consuetudine iurare falsum, ideo est (ut reor) mortali censura notandum, quia iuratur tunc falsum absque illa circunspectione et deliberatione, quae necessaria est antequam divinum nomen usurpetur. Ob idque negligentia illa, quae secum affert contemptum, reducitur ad eandem rationem, ac si consulto fieret periurium. Quemadmodum, qui citra debitam cautelam sagittam emittit in nemore, hominemque imprudens configit, nequa-

3. THOMAE DE VIO CAIETANI, *Commentaria in Summam Theol. D. Thomae*, In II-II, q. 98, a. 3.

Examinemos, pues, según esto, dos reglas, que entre otras andan insertas en las constituciones de la Cofradía de los Juramentos, las cuales, aunque se escribieron con buen celo, pero, si con alguna moderación no se sazonan, mal pueden ser persuadidas.

La primera es ésta: *Cualquiera que, siendo acostumbrado a jurar, jura falso, peca mortalmente, agora jure a sabiendas, agora sin pensar, ni mirar lo que dice, sin ninguna advertencia* . Y, en la primera parte, no hay que dudar, porque cualquier perjurio hecho a sabiendas, es pecado mortal, así en el que no tiene costumbre de jurar como en el que la tiene. Empero, la segunda parte, que cualquier que, inadvertidamente, jura falso, por solo estar en costumbre, peque mortalmente, no es tan universalmente verdadera. Porque también puede haber en el que está acostumbrado algún movimiento repentino y subrepticio, que le lleve súbitamente la lengua, antes que haya tiempo de pensar, en el cual movimiento no hay ningún pecado. Aunque es verdad que, donde no interviene tan súbita pasión, sino que la costumbre fue causa de la negligencia en pensar lo que se jura, no se excusa de /126/ pecado mortal.

Mas no faltará quien arguya contra nosotros por autoridad: S. Tomás en la cuestión 98 de la 2-2, en el artículo 3, donde no condena a pecado mortal, sino solamente al que jura falso, mirando lo que jura y, por consiguiente, parece que, donde no hay advertencia, no hay pecado mortal. Responde allí Cayetano que el que, por costumbre que tiene de jurar, siquiera sea verdad, siquiera falso, no mira lo que jura, la razón porque no se excusa de pecado mortal jurando falso, es porque aquella inadvertencia no fue causa de su perjurio, porque, aunque viera que juraba en falso, también lo hiciera.

Esta razón y causa confieso que yo nunca la entendí o no la puedo creer. Lo primero, porque ese presupuesto que aquí se hace es falso. Porque, por más que uno esté acostumbrado a perjurarse, por ventura agora, si mirara lo que juraba, no se perjurara y, por ende, la inadvertencia fue causa del perjurio. Lo segundo, porque estas condicionales ni son causa de mérito ni de culpa. Quiero decir que, aunque viendo uno delante a su enemigo o a otra persona que le suele mover a pecar, podría ser que pecase, pero no por ende se sigue que, aunque no los vea, peca, si no cuando actualmente tie/127/ne en su corazón mal propósito. Y, por eso, cualquier cosa que se siguiera si yo mirara lo que juraba, no por eso se sigue que, cuando no lo mire, el no mirar no me excuse. Pues, luego, otra razón se ha de dar porque es pecado mortal jurar falso el que por costumbre y negligencia no mira lo que jura. Y es la causa, porque le falta al juramento la circunstancia del juicio y deliberación que se requiere antes que juréis. Y, por ende, aquella negligencia trae consigo menosprecio, por el cual se reduce la culpa, como si a sabiendas os perjurásedes. Así como, si alguno sin cautela y prudencia, tirase un arcabuz en parte peligrosa, donde era obli-

quam /111/ ab homicidio est immunis. Hinc fit, non fuisse necessarium praedictae regulae hoc adhiberi temperamentum, quod intelligatur quamdiu non retractaverit homo consuetudinem iurandi. Quasi idem numero opus, in eo qui consuetus est, sit peccatum, in eo vere minime, qui non habet consuetudinem; id quod profecto, nisi ego fallor, falsum est. Nam ex inadvertentia, modo exposito, peierare mortale crimen est, undecunque proveniat, sive a consuetudine, sive ab oscitantia et vecordia, sive aliunde. Sed tamen hoc est confitendum et admonendum, quod consuetudo est homini saepissime causa, ut absque consideratione peieret. Quod non faceret, nisi corruptum haberet per consuetudinem habitum.

(*Posterior regula*)

Posterior eiusdem pagellae fraternitatis regula, circunfertur talis: Quicunque consuetudine iurandi laborat, dum illam non retractat, iurando id, quod verum est, citra advertentiam tamen, neque perpendendo quid iurat, mortaliter tanquam periurus delinquit.

Haec autem regula aegrius fieri potest credibilis quam praecedens. Primum quod quipiam esse possunt (ut dicebamus) etsi rari, qui sunt usu iurandi corrupti, providentores tamen, ne mentiantur, qui proinde ratione solius periculi non sunt semper, dum verum iu/112/rant, tam acri censura iudicandi. Praeterea aliquae sunt veritates, ita patentes et praesentes, quae nullam fere requirunt temporariam advertentiam, sed quasi momentanea satis est, ut etiam sub iuramento, citra mortale crimen, proferantur. Neque enim minimum periculum facit semper mortale peccatum.

(*Regula*)

Regula ergo non est de hoc alia statuenda, nisi quam cap. 7 praefiximus, nempe quod pro certo id asseveranter iurare, cuius prius non est homo certus, sit peccatum mortale periurii, cuivis homini hoc contingat. Quocirca neque hic opus erat eodem temperamento, scilicet quamdiu homo est in consuetudine. Quinimo crediderim potius, nullum esse actum, qui, adiuncta consuetudine, sit peccatum mortale, et ea sola cessante, idem desinat esse mortale. Sed hoc confitendum est, quod consuetudo iurandi causa saepenumero est, ut quidpiam firmiter adseveretur citra advertentiam, unde mortale fiat periurium.

His igitur praehabitis animadvertendum restat, quanta sit christianis navanda opera huic medendo ac depellendo morbo.

(*Nulla excusatio iuramentorum*)

Primum enim omnium vitium hoc citra necessitatem absque iudicio iurandi, minimam inter omnia vitia, quinimo nullam habere potest excusationem, ob idque maximum inter omnia secum affert contem/113/ptum Dei. Enimvero, si unum quemlibet mortalium de aliis sceleribus et flagitiis scisciteris, videlicet cur inimicitias gerat, cur invideat, cur sit vel adultor, vel alieni raptor, cau-

gado a mirar cómo tiraba, y matase a un hombre, aunque no le quisiese matar, no se excusaría de pecado. Y de aquí se sigue que no era necesario añadirse en aquella regla de la Cofradía, que se había de entender ser pecado el jurar falso, sin mirar en cuánto duraba la costumbre. Como si hubiese alguna obra que, en el que tiene costumbre, es pecado y, en el que no la tiene, no. Lo cual, si no me engaño, pienso ser falso. Porque es por inadvertencia, como tenemos declarado, /128/ perjurar hace pecado mortal de donde quiera que nazca, o por costumbre o por descorazonamiento o porque está atento a otras cosas, puesto que sea verdad que la mala costumbre es, las más de las veces, causa de esto, por la corrupción del hábito.

La otra regla que anda en la misma Cofradía es ésta: *Cualquier que tiene costumbre de jurar, en tanto que no la retratare, aunque jura verdad por inadvertencia, sin mirar lo que jura, peca mortalmente y ha de ser tenido por perjuro.*

Esta regla mayor dificultad tiene para creerse que la precedente. Lo primero, porque puede haber algunos (según decíamos), aunque raros, que, aunque tienen costumbre de jurar, tienen alguna providencia de no mentir. Los cuales, por ende, no están en tanto peligro de perjurarse que, por eso, deban, jurando verdad, ser condenados a pecado mortal. Y, demás de esto, hay algunas verdades tan patentes y tan claras, que cuasi no requieren deliberación y advertencia para jurarlas, sino que en un momento consta su verdad. Y tampoco no cualquier peligro, siendo muy pequeño, de perjurio hace pecado mortal. Luego aquí no es menester otra regla, sino la que pusimos en el capítulo 7, que era ésta: jurar por cierto afirmadamente aquello /129/ que tenéis en duda, es pecado mortal, siquiera estéis en costumbre de jurar, siquiera no. Por lo cual, no era necesario añadir en aquella regla que se entendiese por el tiempo que el hombre tuviese costumbre de jurar, hasta que la quitase. Antes, tengo por cierto que no hay ninguna obra que, por estar junta con la costumbre de pecado, sea pecado; la cual costumbre cesando, la misma obra no lo sea. Empero, esto se ha de confesar, que la costumbre es muchas veces causa que, sin mirar, afirméis por cierto lo que tenéis por dudoso, lo cual, si sin costumbre aconteciese, también sería pecado mortal.

Presupuestas, pues, estas verdades, síguese de considerar cuánto cuidado han de poner los cristianos en curar esta enfermedad de juramentos sin necesidad y juicio y prudencia, los cuales son juramentos temerarios. Lo primero, este vicio es el que entre todos tiene menor, o ninguna acusación y, por ende, trae consigo anexo grandísimo menosprecio de Dios. Porque, en todos los otros vicios, si preguntáis a uno por qué trae enemistad con otro, o por qué hurta, por qué tiene envidia, por qué es adulterio, no hay quien os dé alguna causa o

sam tibi aliquam vel occasionem respondebit, quam poterit crimini suo praetexere; si autem iratores istos interroges, cur iuramenta diffundant, solam consuetudinem causantur. Potest ne igitur divinae legis impudentior esse despectus, ac vilipendium, quam nullo, aut honoris, aut commodi, aut oblectamenti respectu, sed solo libertatis abusu, gratis dehonestare divinum nomen, cui immensa debetur veneratio? Sed aiunt efraenes isti prophanatores divini nominis: non semper gratis iuramus, sed ira aut quovis alio animi impetu perciti. Verum quidem responsum, sed iniuria plenum et iniquitate. Quam iram concipis in proximum, quem laedere non audes, in Deum respuis, qui nulla te lacessivit iniuria, sed linguam et teipsum, dum deieras et blasphemas, sustinet? Est enim videre plurimos ita blasphemis iurationibus in se invicem exardescere, ac si armati digladiarentur, quos ita contemplari soleo, ac si Deum communem hostem haberent in medio, in quem suas ambo contumelias iactitarent.

Vide quam est Deo abominabilis iurandi abusus. Inter caeteras cautiones, /114/ illa erat in Levitic.[4] celebris, ut quicunque audiret vocem iurantis, nisi id indicasset, iurantemque detulisset in iudicium, reus haberetur iniquitatis. Ubi non sit mentio solius peierantis, sed cuiuscunque iurantis. Ne dicas veraciter iurare, non esse etiam Deo invisum, dum fit extra necessitatis articulum. Refert adversus Iulianum li. 10 Cirillus[5] Atheniensium ritum, quo illustres viros et rebus gestis clarissimos venerabantur, nempe quod iniquum ducebant per illos iurare, imo vero illorum nomina iurantes excipiebant. Sic videlicet: Non per progenitores iuro, qui tali sunt victoria potiti, neque per talem, etc. Et nos tamen non veremur facilius per Deum, quam per charos nostros iurare. Ea est Deus in nos clementia, ut per capita nos nostra iurare prohiberet, ne nostram exponeremus salutem periculo. Et nos vicissim, dum alium iurantem per eum audimus, quem habemus charissimum, aegerrime ferimus, neque materfamilias iurare familiam sinit, per filium, aut per maritum. Et tamen quando Deum audimus iurari, et periurari, nihilo pluris aestimamus, quam si Socrates iuraret (ut solebat) per canem, aut anserem. Mos erat olim romanis iurare per genium principis, quod post quipiam imperatores non tulerunt, sed statuerunt ut fustibus illi vapularent, quam sic iurassent falsum, ut habetur l. Si duo, ff. de iur.iu/115/ran.[6] Christiani vero nullum per Deum iuramentum ulciscuntur, sed solas blasphemias, easdemque mitissimo carcere vindicant.

(*Iuramentorum scandalum*)

Accedit ad cumulum iniquitatis huius vitii, scandalum, quod passim datur honestis viris et religiosis, qui non possunt non animo percelli, quotiescunque iurantes audiunt. Nam alia omnia crimina et flagitia, veluti opera tenebrarum,

4. Lev 5, 1. 5. Cf. MG 76, 1027s. 6. *Digestum*, l. 12, tit. 2, c. 13.

ocasión o de interese o de honra o placer por qué lo hace. Pero, si a los que ju/130/ran, preguntáis por qué juran, no saben responder, sino que por la mala costumbre. ¿Puede luego ser otro más desvergonzado menosprecio de Dios, que, sin ninguna causa, sólo por usar mal de tu libertad, vituperes el Su nombre, a quien tanta veneración se debe? Mas responderán aquí estos juradores que no lo hacen sin causa, sino o por ira, o por otra pasión que les toma. La respuesta, verdadera es, pero inicua y llena de injuria. La ira que tú concibes contra tu prójimo, del cual no puedes vengarte, has de escupir contra Dios, que ninguna injuria te hace, mas a ti mismo, y la lengua con que blasfemas te la está sustentando. Acontece ver algunos que, de tal manera están reñiendo con juramentos y blasfemias de Dios, como si estuviesen armados y tuviesen a Dios en medio como enemigo de entrambos, en quien el uno y el otro empleasen su furor.

Mirad cuánto es a Dios abominable el abuso del jurar: entre los otros mandamientos de la ley vieja, era uno en el Levítico, que, cualquier que oyese a otro jurar, si luego no le descubriese en juicio, él mismo fuese habido por reo. A donde no se hace ninguna mención si oyese perjurar, sino si oyese jurar. Porque no diga nadie que el jurar verdad no es odioso a Dios cuando se hace fuera del artículo de la ne/131/cesidad. Refiere Cirilo, en el libro 10 Contra Juliano, entre los otros ritos de los atenienses, que tenían en tanta veneración los antepasados que habían sido por algunas hazañas ilustres, que pensaban que les hacían grande injuria, si juraban por ellos. Y, por ende, cuando juraban, decían: No juro por tal príncipe, ni por tal, ni por tal. Y nosotros en menos tenemos jurar por Dios que por nuestros antepasados. Es tanto el amor que Dios nos tiene, que no quiso que jurásemos por nuestras cabezas, porque no las pusiésemos a peligro. Y nosotros, al revés, cuando oímos jurar por alguno que queremos mucho, como la señora por su marido o por su hijo, no lo puede sufrir. Y cuando oímos jurar y perjurar por Dios, no lo tenemos en más que si oyésemos a Sócrates jurar (como lo acostumbraban) por su perro o por su ganso. Fue costumbre antigua en los romanos, jurar por el genio del príncipe, que quería decir, por su ángel costode. Y hubo después emperadores que lo recibían por injuria y mandaron que fuese azotado quien así jurase, como parece en la ley Si duo, en el Digesto De iureiurando. Y los cristianos ningún juramento hecho por Dios castigan, sino solas las blasfemias, y aún éstas remisísimamente. /132/.

Alégase, demás de eso, a la gravedad de este vicio, el escándalo que a cada paso se da a las personas graves y religiosas, que no pueden dejar de sentir dolor en su corazón cuando oyen jurar y perjurar. Porque todos los otros vicios y pecados, por ser obras (como dice sant Pablo) de tinieblas, hácense allá asconditamente, donde nadie les vea, pero éste (como no sea tenido por vicio, por

in abscondito et remotis arbitris, patrantur, hoc autem, quia ob id non censetur vitium, quod in Deum dumtaxat intenditur, nulla cohibet verecundia, quin publicitus committatur. Adde quod aliorum singula flagitiotiorum (*sic*) genera, suas habent proprias affectiones, et causas, a quibus progignuntur, hoc autem ex omnibus exoritur: sive turpis amor illectet, sive occupet avaritia, sive ira percellat, sive superbia efferatur, sive torqueat invidia, omnes huiusmodi belluae hominem exagitant, qui iurandi se consuetudini mancipavit.

Et, quae suprema huius pernicies est, ad omnia alia scelera perficienda oportunitas temporis et loci expectatur, quare neque passim pullulant neque ita crebro; hoc autem quia in sola linguae facilitate positum est, nullam operitur oportunitatem, sed quocunque tempore et loco inficit audientium aures. Qua denique ratione fit consequens, ut nullum sit inter christianos tam praesens pericu/116/lum letalium delictorum, quam consuetudo iurandi. Etenim quanta est in multiloquio mendaciorum frequentia, tanta est in frequentatis iuramentis, periuriorum densitas. Quam rarissimi enim sunt, qui iuranmentis assueti, mendacia valeant subterfugere. Quocirca sapientissima fuit Eccli.[7] admonitio: *Iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa*; casus enim periuria vocat. Et subditur: *Nominatio vero Dei non sit assidue in ore tuo, et nominibus sanctorum non admisceris, quoniam non eris immunis ab eis.* Nominatio, inquit, quoniam non solum iurando, verum neque in familiari colloquio condecens est, ut divinam maiestatem nominemus, nisi tunc penitus quando cum illa orantes colloquimur. Et sequitur: *Sicut enim servus interrogatus assidue, a livore non minuitur, sic omnis iurans et nominans, in toto a peccato non purgabitur.* Aptissima profecto similitudo. Sicut enim servus, qui in assiduis est tormentis, livoribus et vivicibus (*sic*) semper est oppletus, ita qui iuramentis assuevit, singulis diebus, horis et momentis periuriis respingitur. Id quod in nullo alio vitiorum genere usu venit. Unde attente considerandum est quod non dixit periurationi non assuescat os tuum, sed iurationi, quia a iuratione praecipitium patet in periuria. Qua utique ratione Christus non tantum nos admonuit non peierare, verum non iurare omnino.

Sed postremam denique omnino reputemus /117/ Dei ultionem, quam per Zachariam[8] iurantibus conminatus est. *Ecce enim*, inquit propheta, *ego video falcem volantem*, sic enim habent 70 interpretes, quos homi. 15 ad populum sequitur Chryso.[9]: *Longitudo eius 20 cubitorum, et latitudo eius decem cubitorum. Et dixit ad me* (scilicet angelus) *haec est maledictio, quae egreditur super faciem omnis terrae, quia omnis fur, sicuti ibi scriptum est, iudicabitur, et omnis iurans ex hoc* (videlicet supplicio) *similiter iudicabitur.* Non ait omnis peierans, sed omnis iurans, ut nos commonefaciat, quam sit in iuratione praesens, deie-

7. Eccli. 23, 9ss. 8. Zach 5, 1ss. 9. Homilia 15, n. 4: MG 49, 160.

cometerse solamente contra Dios) no estorba la vergüenza, que no se haga públicamente. Y, demás de esto, de los otros linajes de pecados, cada uno se tiene su propia pasión y causa, de donde se engendran. Mas éste, de cualquiera pasión nace un hombre entregado a la costumbre del jurar, por cualquier pasión jura: si está preso de algún amor, si le toca la avaricia, si le arrebata la ira, si le desbarata la soberbia, si le atormenta la envidia, cualquiera de estas fieras le lleva la lengua a jurar.

Y, lo que es sobre todo peor en este vicio, es que en los otros es menester esperar tiempo y lugar para cometerse, y, por eso, no se cometen a cada paso, ni tan espesos, pero éste, como no depende sino sólo de facilidad de la lengua, ni espera tiempo ni lugar, sino donde quiera inficiona las orejas de los buenos. De donde se sigue que no hay en cosa /133/ del mundo tan presente el peligro de multiplicar pecados mortales, cuanto en la costumbre de jurar. Porque, cuanto es en la parlería el peligro de mentir, tanto es en la costumbre del jurar el peligro de perjurar. Pues, como tenemos dicho, rarísimos son los que, teniendo costumbre de jurar, no la tengan de mentir. Por lo cual, nos enseña el Sabio, que *no acostumbremos nuestra boca al jurar, porque son allí muchas las caídas.* Llama caídas a los perjurios. Y añade: *El nombre de Dios no sea muy espeso en tu boca, ni los nombres de los santos, porque, usando mucho de ellos, no quedarás sin culpa.* Mirad que no dice: No juréis, sino que no nombréis a Dios, ni el de los santos, porque no solamente jurando, pero, ni en otras hablas familiares, es cosa decente mombrar la grandeza de Dios, sino solamente cuando rezando hablamos con El. Y síguese adelante: *Como al esclavo que contínuamente atormentan nunca le faltan cardenales, así el que jurare nunca estará límpio de pecado.* La semejanza es en gran manera a propósito, porque, como el esclavo fugitivo nunca anda si no aherrojado, señalado, así el que se acostumbra a los juramentos, cada día y cada hora anda lleno de pecados mortales /134/, los cuales no se multiplican tanto en los otros linajes de pecados. Por lo cual, atentamente se ha de considerar que no dijo: No se acostumbre tu boca a perjurar, sino a jurar, porque el juramento es el deslizadero para el perjurio. Y, por la misma causa, el aviso de nuestro Redemptor no fue que no perjurásemos, sino que en ninguna manera jurásemos.

Al cabo destas razones, conviene considerar la venganza con que Dios por Zacarías amenazó a los que juraban: *Catad*, dice el profeta (según la lección de los setenta intérpretes) *que yo veo una hoz volante de veinte codos en largo y diez en ancho.* Y esta lección sigue san Crisóstomo en la homelía 15 al pueblo. Y síguese en el profeta: *Y el ángel me descubrió que esta es la maldición que sale sobre la haz de la tierra, porque cualquier ladrón y todo hombre que jura, ha de ser juzgado por este juicio.* No dice solamente cualquier que perjurare, sino cualquier que jurare; avisándonos que en el juramento está luego puesta la caída

randi periculum. Educam illam dicit Dominus, et veniet ad domum furis, et ad domum iurantis in nomine meo mendaciter (quia non potest qui multum iurat, non crebro mendaciter iurare) et commorabitur in medio domus eius et consumet eam, et ligna et lapides eius. Attente meditare quam sibi habeant iuratores paratam vindictam. Falce enim volantem 20 cubitorum, veluti zizania in segete, demetendi sunt. Sed in hac vita domus eorum praenuntiantur solo aequandae, ut (sicuti observavit Chrys.) non solum ipsi poenas pendant, sed exemplo sint alis et terriculo. Enimvero ut incendium Sodomorum vestigium post se relinquit, quod conscelerati flagitii posteros admoneret, sic iurantium domus et familiae solent /118/ calamitatibus destrui, ut reliquum populum a tam invisa Deo consuetudine perterrefaciant.

Concludamus ex his ergo, non aliter iuratione utendum esse, quam medicina, quae per seipsam venenum est. Eiusmodi enim farmacum nunquam medicus propinaret infirmo, nisi in extrema necessitate, ac pene iam deplorata salute, et tunc quidem quam possent parcissime. Sic enim iuramentum, nisi ubi manifestatio veritatis est quam maxime necessaria, non est adhibendum, et tunc adeo temperatissime.

CAPUT XIII

DE REMEDIIS ADVERSUS CONSUETUDINEM IURANDI

Parum afferret emolumenti tam longa reprehensio, qua in hanc pestem, hoc est, in iurandi abusum invecti sumus, nisi lectorem aliquorum admoneremus medicaminum, quibus possit illi obsisti. Quinvero neque remedia attulisse quemcumque proderit, nisi alte in cordibus imprimantur, ut valeant, favente Deo, fructum, quem expetimus, ferre.

Igitur quamvis consuetudinem, ut quae altera est natura, magnae molis sit, a mortalium animis evellere, tamen haec, de qua loquimur, non est usque adeo sublatu difficilis. Imo /119/ vero, ut facillime, ob linguae precipitium, ingeneratur, ita et alia ratione minimo negotio, convellitur, nimirum, quia nullas habet in voluntate et affectu radices. Monstratum quippe est capite superiori, quemadmodum hoc vitium a nullo appetitu nascatur eorum trium, qui nostros ani-

en el perjurio. Y extenderé esta hoz, dice Dios, y verná por las casas de los que hurtan y de los que juran por mi nombre mentira, porque no puede nadie jurar mucho, sin que muchas veces se perjure. Y esta hoz, que quie/135/re decir, este castigo, permanecerá en la casa del que jura hasta que la consuma a ella y a toda la piedra y madera de que está edificada. Tengan, pues, atención los que juran al castigo que les está aparejado. Porque, así como la mala grama, han de ser en la otra vida segados y echados en el fuego, y, en ésta, sus casas han de ser arruinadas para que (como dice S. Crisóstomo) a ellos les sea castigo, y, a los otros, escarmiento. Que, como aquel fuego de Sodoma dejó perpetuo rastro, para avisar a los venideros que se guardasen de aquel nefando crimen, así la casa y la familia del que mucho jura, ha de ser por adversidades postrada, para que su memoria sea aviso de cuán odiosa sea a Dios la costumbre de los juramentos.

Concluyamos, pues, de aquí, que no se ha de usar de los juramentos de otra manera, sino como de la medicina que tiene mezcla de veneno, que, como el sabio médico no daría tal potaje al enfermo sino en extrema necesidad, estando como desahuciado, y aun entonces le daría lo menos que pudiese, así el juramento no se ha de hacer, si no cuando es, por alguna pía causa, necesario declarar la verdad, o que por otra vía no puede averigüarse. Y, aun entonces, se ha de jurar lo menos que fuere posible./136/

CAPITULO XIII

DE LOS REMEDIOS CONTRA LA COSTUMBRE DEL JURAR

Poco provecho habría traído tan larga reprehensión, como hemos hecho, del abuso de los juramentos, si no avisásemos de algunos remedios para curarle. Ni aprovecharán nada los remedios, si no se imprimen en el corazón, para que, mediante la gracia de Dios, se consiga el fruto que pretendemos.

Pues digamos que, aunque la costumbre por ser (según dicen) como otra naturaleza, es difícil de arrancarla, pero ésta de que hablamos, no es tan dificultosa. Antes, cuanto es, por la facilidad de la lengua, fácil de engendrarse, así por no tener hondas raíces en la voluntad, es fácil de arrancarse. Porque ya tenemos mostrado en el capítulo pasado, que este vicio no nace de ninguno de aquellos tres apetitos, los cuales, según S. Juan, atormentan nuestros ánimos.

mos, authore Ioanne apostolo, devexant. *Omne enim*, inquit, *quod est in mundo, aut concupiscentia carnis est, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae*[10]. Iurare autem neque carnis voluptas est, neque oculorum avaritia, neque ambitio vitae, sed in sola haeret superficie linguae. Et ideo veluti saliva, ita, si qua adhibeatur cura, expui ore potest. Id quod experientia in omnibus comprobatur, qui semel animo proponunt huiusmodi consuetudinem relinquere. Quoniam neque ullo labore opus est, neque vero dispendio, vel pecuniae, vel honoris, vel aliarum rerum, quibus vita nostra oblectatur, sed tantilla in paucissimos dies attentione. Ob idque facilitas haec eorum exaugebit culpam, qui nullum impenderint studium ad diluendam huiusmodi labem.

(*Primum remedium*)

Est autem primum omnium remedium, ut intra eosdem lares vicaria opera tota se familia instituat, et commonefaciat, nempe ut uxor maritum (hic enim est primus naturae nexus) quoties eum iurare audierit, amice admoneat. Nam uxor adeo (ut dicebamus) ignara esse debet et expers contagionis huius, ut nulla opus habeat /220 (*sic pro*: 120)/ monitione. Mox, quae secunda est a natura coniunctio, parentes, proles suas, ab ipso statim primo lallare hac religone (*sic*) intingant, secus quod nonnulli solent, qui filiis, ad adolescentiam, intrantibus, iuramenta permittunt, ut et ratione iustam videantur aetatem attigisse, quo quid vergere potest magis in divinum contemptum? Deinde officium sit, ut patresfamilias eandem gerant reliquae familiae curam. Et inter se quoque famuli pares sibi invicem operas praestent, ut nullum in tota domo insonet iuramentum. Sanctissimum est Chry.[11] consilium, ut quicumque seipsum, aut alium quemque, vel servorum vel filiorum, hoc malo captos viderit, neque commonefactos corrigi senserit, iubeat illos impransos cubare, quae quidem damnatio lucrum feret et celerrimam correctionem. Haec ille. Si autem nimis duram cautionem iudicaveris, vino abstineant, vel ferulam subeant. Etenim quamvis paterfamilias vim non habet coercitivam, ut publica potestas, tenetur tamen officium fraternae correctionis solertius impendere domui suae, quam exteris. Et ideo quamvis non possit famulos acerbius punire, persuadeat illis saltem, ut levissimas has poenas sponte sua luant, quae suis sunt animabus salutiferae, ac subinde Deo impendio gratae. Post patresfamilias cura haec incumbit ludi magistris. Primum, ut in suis scholis neque levissimum iuramentum impune audiatur, deinde, ut inter alios bonos mores, hoc /121/ quoque pueritiam imbuant, ut veluit venenum, sic per totam vitam iuramenta exhorrescant. Et hoc potissimum negotium illi succipiant (*sic*), qui magistri sunt christianae doctrinae, videlicet, ut inter decem praecepta, hoc praesertim commendent, expli-

10. I Jo 2, 16. 11. S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, Homilia 5, n. 7: MG 49, 79.

Dice este apóstol que *todo lo que hay en el mundo, o es antojo de la carne o apetito de lo que vemos o soberbia de la vida*. Y el jurar ni es placer de la carne, ni avaricia de los ojos, ni ambición de la vida, sino que está apegado en la /137/ sobrehaz de la lengua. Y, por eso, poniendo algún cuidado, como saliva lo podéis escupir de la boca. Lo cual muestra la experiencia en todos aquellos que de veras proponen dejar esta costumbre. Porque para dejarla ni es menester trabajo, ni gasto de dinero, ni pérdida de honra o de las otras cosas en que consiste nuestro contentamiento, sino solamente tener atención por unos pocos días. Y, por ende, aun esta facilidad acusará más el día del juicio quien no pusiere algún estudio en limpiar esta mancilla.

Y es, pues, luego el primer remedio, que, en cada familia, de las puertas adentro, unos tengan cuidado de otros y se amonesten. La mujer a su marido (porque este es el primer ñudo de la naturaleza) cuando le viere jurar, se le acuerde. Porque la mujer (según está dicho) de tal manera ha de ignorar este vicio, que no ha de tener necesidad que nadie se lo acuerde. Tras esto (que es el segundo vínculo natural), los padres, luego que los hijos comenzaren a hablar, les deben teñir como en lana desta religión; al revés de como algunos lo acostumbran, que, en llegando sus hijos a edad, para que parezcan ser ya hombres, permiten juramentos, lo cual resulta en gran menosprecio de Dios. El tercer grado es que el señor de la casa ten/138/ga en esto cuidado de sus criados, amonestándoles que unos tengan cuenta con otros, por manera que en toda la casa no haya sonido de juramento. Sanctísimo paresce el consejo de sant Crisóstomo en la homilía 5 al pueblo, que cualquier señor de casa que se sientiere a sí mismo, o a cualquiera de sus hijos, o criados, presos en este vicio y que, siendo amonestados no se corrijen, les quite la comida; el cual daño les será ganancia para su corrección. Esto dice él; empero, a quien paresciere duro, quite el vino, o, si es muchacho, castíguenle. Porque, aunque el señor de la casa no tenga autoridad compulsiva, como el juez, empero es obligado a ejercitar el oficio de la corrección fraterna, con más cuidado en los de su casa que en los extraños. Y, por tanto, aunque no pueda compeler sus criados, débeles persuadir que ellos mismos, de su propia voluntad, se impongan estas penas livianas, que son a sus ánimas saludables y a Dios, por ende, gratísimas. Tras los señores en sus casas, luego pasa este cuidado a los que enseñan a leer los niños. Primeramente, que en sus escuelas no se oya juramento, por liviano que sea, sin castigo e juntamente entre otras buenas costumbres los instituían, que, como a ponzoña, así por toda la vida aborrezcan los juramentos. Y este negocio deben /139/ principalmente tomar a su cargo los que enseñan la doctrina cristiana, conviene a saber, que entre los diez mandamientos encarguen principalmente el segundo,

cantes quam se facile quantoque cum periculo se insinuet haec lubrica pestis. Nam de praevaricatione primi praecepti non sumus in tanto periculo.

Haec ergo praesidia sunt, quibus potest adolescentia ab hoc contagio praeservari. Atvero et publicitus adversus eandem inveteratam consuetudinem operae precium est urgentiora cumulari subsidia. In primis praelati sunt, qui in continua vigilia esse deberent super gregem adversus hanc lupinam infestationem. Et secundum illos potestas etiam saecularis, ut, omni procul negligentia, lege in eos agerent, qui republicam hac contage inficiunt.

Omnium autem impensissime deberent concionatores et verbi ministri accingi se ad profligandum ferocitatem belluae, quae, nullam naturali appetitu praebente inclinationem, tanto cum dedecore in christianos grassatur, ut nomen viventis in saecula saeculorum despiciant, ac turpioribus, quam gentes proscindant contumeliis. Haec ergo divina organa, quibus functio est, /122/ oportune importuneque arguere, obsecrare, et increpare, obsecro et et obtestor, ut numquam non inclamitent adversus rugientem leonem, hoc iurandi sibilo circumvenientem ad devorantem dominicum gregem. Neque de suggesto eum tantum infectentur, sed ubicumque audierint vocem iurantis, obiiciant sese et verbum retundant, quoadusque per miseriordiam Dei a sua Ecclesia haec exterminetur rabies.

Neque concionatorum tantum sacerdotumque ordo, sed et universitas civium ad idem quoque obeundum munus animanda est, et instruenda, nempe, ut unusquisque proximo suo de hac re prospiciat. Illud enim platonicum institutum, cuius in prologo meminimus, ut quicumque iurantem audiret, in eum fuste aut pugnis irrueret, non erat tam a iustitia diversum, quin sanctissimus, idemque eximie pacificus Chrysostomus[12] permiserit, ut qui cuilibet inferioris ordinis iuranti occurreret, alapa eum caederet. Attamen quando hoc, ne tranquillitas publica disturbetur, consulendum non sit, imo potius admonendum, quod citra publicam potestatem nemini privato licet, aut re aut convitio quenquam impetere, tamen quatenus limites correptionis fraternae sinunt, nullus est in republica qui /123/ non possit servato urbanitatis et comitatis decore, iurantem quemlibet admonere. Quod si te aliqua forte resperserit iniuria, Christus tibi honorem reficiet. Eius quippe oraculum est: *Omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo qui in coelis est. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo*[13]. Est siquidem genus quoddam negandi Deum, propter erubescentiam

12. Ib. 13. Mt 10, 32s.

explicando cuán fácilmente y con cuánto peligro se pega esta pestilencia. Porque de la transgresión del primer precepto no nos corre tanto peligro.

Estos remedios dichos son como medicinas preservativas, para preservar la mocedad que no incurra en este vicio. Empero, allende destos, son necesarios otros públicos remedios de mayor vigor contra la costumbre que estuviere arraigada. Primeramente, los Perlados son los que habían de estar en continua vigilancia sobre su ganado, ojeando este rabioso lobo. Y, tras ellos, los jueces seglares, ejecutando con diligencia leyes en aquellos que con esta pestilencia inficionan la república.

Pero, sobre todo, habían de perseverar e instar los predicadores, como ministros del evangelio, hasta desterrar esta fiera, la cual, sin darle entrada ningún humano apetito, con tanta fealdad acomete los cristianos, para que menosprecien el nombre de Dios y le infamen, en esta razón peor que los mismos gentiles. A estos, pues, ministros de Dios, digo a los predicadores, /108: sic pro 140/, cuyo oficio es oportuna y importunamente (como dice S. Pablo) argüir y amonestar y reprehender, ruego yo y encargo que nunca cesen de vocear contra este bramante león, que, con este aullido de juramentos, anda rodeando el hato de Jesucristo y (como dice S. Pedro) buscando a quien trague. Y no solamente desdel púlpito le persigan, sino dondequiera que oyeren voz de juramento, se opongan y rebatan la tal palabra, hasta que, por la misericordia de Dios, esta rabia sea alanzada de su iglesia.

Y no solamente las órdenes de predicadores y sacerdotes, mas todos los seglares se habían de animar y armar contra esta costumbre, de suerte que cada uno tuviese en esta causa cuidado de su prójimo. Porque aquella ley que en el prólogo alegamos de Platón, que cualquiera que oyese jurar a otro, pusiese en él las manos, no era tan extraña de justicia que no la aprobase S. Crisóstomo, por santo y pacífico que era, pues dice en una homilía que, cualquiera que topara alguno jurando, que le dé un bofetón. Mas ya que esto no haya lugar, porque no se perturbe la paz de la república, antes se ha de aconsejar y amonestar que a ninguna privada persona, sino sólo al juez público, es lícito tocar a nadie, ni decirle ninguna afrenta, si no fuere dentro de su casa, pero cuanto sufren las leyes /141/ de la corrección fraternal, no hay nadie en la república que no tenga poder, guardando las leyes de la cortesía, para amonestar y, en su grado, reprehender al que oyere jurar. Y, si acaso algún bravo y malmirado os revolviere con alguna injuria, Jesucristo os restituirá la honra. Pues El nos avisa que *cualquiera que le confesare delante de los hombres, y volviendo por su honra le reconosciere, El le reconoscerá delante de su Padre en el cielo y, al revés, que a quien le negare delante de los hombres, El le negará delante de su Padre*. Y es un género de negar a Dios, dejar por vergüenza (como está escrito por S. Lucas)

(ut habetur Lucae[14]) non defendere honorem eius et gloriam, quando gloriosum eius nomen opprobriis commaculatur.

(*Praeceptum charitatis*)

Quocirca hunc semper arbitratus sum articulum, quo praeceptum currit divinae charitatis. Quemadmodum enim charitas proximi, et pietas praecipue in parentes, tunc nos suo vinculo ligat, dum necessitate eos compressos cernimus, ita et praeceptum charitatis divinae, eo nos certe articulo cogit respondere pro eius honore, quando deteri eum videmus, ac pollutis iurationibus defoedari. Revera ubi amicum male audire videres, eiusque honorem et nomen periclitari, tunc, nisi illum protegeres, amicitiae leges offenderes.

Sibi ergo ipsis videant qui iuramentorum absurditatem perinde immoti ac /124/ quieti audire ferunt, ac si nulla tenerentur lege pro honore Dei respondere. Haud enim possum non illis vehementer timere, veluti officium contemnentibus charitatis ipsius.

(*Admonitio*)

Sed et hoc iam demum dissolutos istos iuratores commonitos velim, ut quando continere impurum os nequeunt, saltem benevolis auribus reprehensionem excipiant. Est enim crimen hoc inter omnia idcirco reprehensioni aptissimum, quod iam vulgo non reputetur infame. Enimvero de aliis flagitiorum generibus, ideo obiurgare peccantes erubescimus, quod infamia sunt, et qui illa admiserunt, non possunt redarguti non pudefieri. Ergo si propterea mortales hoc genus vitii publicitus passimque perpetrant, quod nullius illud infamiae existimant, eadem ratione aequo animo ferant, dum salubriter corripiuntur. Alias iniquissima esset huius peccati conditio, utpote, quod non, qua ratione facile committitur, eadem correptionem admittat.

(*Blasphema responsa*)

Sed et blasphema responsa, atque haeresim redolentia, dissimulanda non sunt, quibus hoc pessimum vitium tueri sese consuescit. Si quem iurantem insimulaveris, quidnam putas responsabit? Qui bene iurat, bene credit. Nescio an haec blasphemia /125/ de bono fonte promanaverit. Forsan enim inde dictum est verbum, quod infideles per falsos deos iurant, qui autem rite iurat, non iurat nisi per nomen veri Dei. Attamen iam blasphemia est, et haereticum sensum exhibet. Etenim bene iurare, pro eo isti usurpant, quod est affatim et exuberanter iurare; et qui ita iurat, non quidem bene, sed perexiliter credit. Quandoquidem minime credit, quantum a iuramentorum vanitate et abusus detrahatur divinae gloriae. Quapropter qui serio hoc assereret, tanquam haereticus esset condemnandus. Et ille praeterea, ceu blasphemus, qui respondet, se identidem iurando, Deum ore proferre, quia quem impense diligit, non

14. Lc 9, 26.

de defender su honra, cuando su glorioso nombre es vituperado. Por lo cual, siempre he tenido por opinión, ser éste un artículo, en el cual ha lugar el precepto del amor de Dios. Porque como la caridad del prójimo y la piedad que a los padres debemos, entonces nos obliga, cuando los vemos en alguna necesidad, así el precepto de la caridad que debemos a Dios, entonces nos costriñe a responder por su honra, cuando vemos ultrajar con juramentos y afear su santo nombre. Quién duda, sino, que quien oyese hablar injustamente mal de su amigo y viese su honra en peligro y no volviese por él, que ofendería las leyes de la verdadera /142/ amistad.

Atiendan, pues, bien a lo que son obligados los que con tanta paciencia oyen perjurar y blasfemar el nombre de Dios, como si no tuviesen que ver con El. Porque no puedo dejar de haberles lástima y temerles algún castigo, como a hombres que menosprecian el oficio que a Dios deben. Mas aun esto no puedo dejar de amonestar a estos acostumbrados a jurar, que, ya que no pueden contener su boca de jurar, a lo menos sufran con mansedumbra sus orejas la reprehensión, pues es este vicio por eso más aparejado a ser reprehendido que ningún otro, porque no es reputado por infame. Quiero decir, que los otros linajes de vicios, por eso habemos vergüenza de reprehenderlos en particular a quien los comete, porque son infames y, por ende, los que los hacen no pueden sin gran empacho sufrir la reprehensión. Luego si a éste los hombres por eso públicamente y a cada paso le cometen, porque no le tienen por infame, por la misma razón deben mansamente sufrir ser por amistad reprehendidos. Porque de otra manera, iniquísima sería la condición de este pecado, conviene a saber, si la razón que le hace fácil de ser cometido, no le hiciese también fácil de ser reprehendido.

Ni es razón disimular aquí las respuestas blasfemas, y que oliscan a herejía, con /143/ las cuales suele ser este vicio defendido. Si reprehendéis a uno cuando jura, ¿qué pensáis que os responderá? Quien bien jura, bien cree. No sé si esta blasfemia manase al principio de buena fuente. Por ventura vino este lenguaje de que los infieles juraban por falsos dioses y los que juran rectamente, no juran si no por el nombre del verdadero Dios, como gente que tiene legítima fe. Empero, ya hase hecho blasfemia, que apunta a herejía. Porque llamar bien jurar al jurar mucho y con exceso, y el que así jura no se puede decir que cree bien, sino mal, porque no cree cuánta deshonra de Dios traiga consigo la vanidad y abuso de los juramentos. Por lo cual, el que de veras afirmase la tal respuesta, como hereje podía ser castigado. Y, ni más ni menos, el blasfemo que, siendo reprehendido, responde que quien mucho quiere a Dios, no puede soltarle de la boca y por eso jura. Estos son donaires infernales, porque, antes,

potest non identidem nominare. Sunt enim isti infernorum sales. Imo vero, ideo se ut ut (*sic*) osores Dei produnt, quod sanctissimum eius nomen contra eius voluntatem et legem inhonorum reddere pertendunt et inglorium.

Alii sibi obtendunt consuetudinem, quam aiunt impossibile esse superari. Sed alia haec est blasphemia contra dictum Pauli[15]: *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari ultra quam potestis*. Quinetiam, cum in aliis cunctis sit iugum Domini suave et onus leve, hoc tamen secundum prae/126/ceptum, ut est suavissimum, ita et levissimum. Suavissimum inquam, quia ad reverentiam et cultum Dei praecipue conferens; levissimum vero quoniam (ut supra dictum est) nulli nostro honori, nullique obsistit aut commodo aut voluptati. Imo vero, si vel obolo irrefragabiliter, quoties quis frustra iuraret, plectendum se certo sciret, quam facillime consuetudinem linqueret.

Vide ergo quanti isti faciant mandata Dei, qui illud pro eius honore impossibile factu aiunt, quod metu unius solvendi oboli facillimum experirentur.

Aliae nos quamplurimae possent hic huiusmodi meditationes remomorari, sed vereor ne iam fastidio lectori simus.

CAPUT XIIII

DE INSTITUTIONE ET REGULA FRATERNITATIS DIVINI NOMINIS

Inter remedia quae ad hunc propellendum morbum conducere possunt, hoc erit praecipue conferens, si ad hanc subeundam provintiam familiae in singulis urbibus et oppidis creentur. Huiusce fami/127/liae titulus sit: De sancto Dei nomine. Finis vero et scopus (ut in epistola Principis dicebamus) hanc letiferam pestem abigere a grege christiano. Sed regula eius et ordo, qualis per haec subsequentia capitula disponitur.

Prima constitutio. Primum Episcopus, qui veluti summus olim sacerdos lamina aurea insculptum gerebat illud in fronte, ita debet divinum nomen gestare intus scriptum in pectore, unum certum probatum virum, duosve aut plures designet, qui nomina scripto suscipiat eorum, qui voluerint in hanc reli-

15. I Cor 10, 13.

se publican por enemigos de Dios los que afrentan su santo nombre contra sus leyes y su voluntad.

Otros se excusan con la costumbre, diciendo que es imposible quitarla. Y esta es otra blasfemia contra el dicho de S. Pablo que *Dios es fiel y no permite que seamos tentados más de lo que podemos sufrir*. Antes, como quiera que en todos los otros mandamientos /144/ sea (como dice) su yugo suave y su carga liviana, este segundo precepto es suavísimo y levísimo de llevar. Suavísimo porque pertenesce a la reverencia de Dios. Y ligero porque (como arriba dijimos) no nos priva de ninguna honra, ni placer, ni provecho nuestro; antes, si los hombre supiesen que, sin ninguna remisión, cada vez que jurasen habían de pagar una pobre moneda, fácilmente dejarían la costumbre.

Mirad, pues, en cuánto precian éstos los mandamiedtos (*sic*) de Dios, que tienen por imposible hacer por su honra y su acatamiento lo que experimentarían serles fácil por miedo de no pagar un cuarto.

Otras muchas consideraciones pudiéramos aquí traer, pero tengo ya miedo que esta larga lección no engendre hastío.

CAPITULO XIIII

DE LA INSTITUCION Y REGLA DE LA COFRADIA DEL NOMBRE DE DIOS

Entre otros remedios provechosos a este propósito de quitar la costumbre de los juramentos, se tiene por conveniente la institución de una hermandad y cofradía, que en cada lugar se instituyese, cuyo título fuese del Santo Nombre de Dios y el fin /145/ y hito (como decíamos en la carta a su Alteza) ojear esta peligrosa pestilencia de la iglesia de Jesucristo, cuyas reglas y orden se explica en los siguientes capítulos.

Primera institución. Priramente (*sic pro*: primeramente) el obispo, que, como el sumo sacerdote traía escrito el nombre de Dios en la frente en una plancha de oro, así le ha de traer él impreso en su pecho, debe señalar uno o dos que, al principio, reciban los nombres de los que se quisieren asentar en

gionem illa dare. In minoribus vero oppidis curator id poterit facere. Cum autem fuerit iustus numerus, sua ipsorum erit facultas, unum quotannis eligere, quem sibi praeficiat. Oeconomum hispani hunc magistratum appellant. Igitur qui deinde voluerint eidem societati aggregari, apud illum conscribent nomina sua. At vero, cum huius familiae propositum institutumque sit, iuramentorum continentia, prima ei congruit institutio, ut nullus in ea sit iuramentorum usus. Igitur confratres, dum numero adscribuntur, nullum debent praestare iusiurandum, aut de numquam iurando, aut de poena pendenda. Nam alias, vane iurare, quod ubi veritas et /128/ iustitia adest, non est nisi veniale, fieret illis, ob praestitum iuramentum, mortale, sicuti et non solvere poenam. Sed tantum debent peculiariter intimo animo proponere, secundum servare evangelicum praeceptum, nempe, in sensu supra exposito, non iurare omnino, nisi ubi trinus comes affuerit. Itaque, ut iurandi delictum, non sit illis gravius crimen, quam secundum formam et dispositionem evangelii.

Secunda constitutio. Quisque fratrum sua sponte proponat, quotiescumque iuraverit, nisi ubi tres simul comites, puta veritas, iudicium et necessitas occurrerint, duplum solvere assem, puta dipondium. Si vero (quod Deus avertat) blasphemiam quamlibet earum quinque, quae hispanis legibus caventur, ore protulerint, dimidio argento culpam redimant. Has autem poenas infra diem naturalem seorsum domi deponant, quam in fine mensis offerant oeconomo, vel in truncum condant, ad hoc in ecclesia expositum.

Dixerim proponant, et non promittant, ad dilluenda dubia verba, quae in regula modo fraternitatis circumfertur, quae non apparent usquequaque vera. Habetur enim illic quod huiusmodi solutio multae, veluti /129/ donatio fiat inter vivos. Sub nullo tamen obliget reatu culpae, sed sciat nihilominus, qui non solverit, pensurum se in purgatorio. Haec autem non erant adiectu necessaria. Primum, quod quamvis vane iurare nulla sit confratri obligatio ad novam culpam, praeter illam quae contrahitur a transgressione legis evangelicae, tamen promissio solvendae poenae natura sua obligaret ad culpam, saltem venialem, nam si non solveretur, esset mendacium. Et praesertim si esset donatio, teneretur qui donavit, donatum reddere. Et praeterea si numquam solvere poenam, nulla esset culpa, profecto, licet alii aliter senserint, mihi numquam fuit probabile, ut poena ulla restaret luenda in purgatorio. Quoniam illic (ut nomen ipsum sonat) non purgantur, nisi poenae quae debentur peccatis, et venialis ipsa culpa. Et ita semper censui in ordine nostro Dominicano, nimirum, quod

esta religión. En los menores lugares, el cura podrá tomar este cuidado. Pero, después que ya haya número de cofrades, suyo será el cuidado y la facultad de elegir cada año su mayordomo, el cual tenga la matrícula de los cofrades. Empero, como el propósito desta santa cofradía sea la continencia de los juramentos, su primera institución ha de ser que no haya en ella ningún uso de juramento. Síguese, pues, que los cofrades, cuando se asentaren en el número, ningún juramento han de hacer, ni se les ha de pedir, o de nunca jurar o de pagar la pena. Porque, de otra manera, jurar en vano, lo cual, siendo verdadero e justo, no es sino pecado venial, se haría mortal, por la obligación del juramento, así como también lo sería el no pagar la pena, sino basta que de/146/votamente en su corazón propongan guardar con cuidado el segundo mandamiento, conviene a saber, no jurar en ninguna manera, sino con las tres condicionss (*sic*) y virtudes arriba declaradas. De suerte que el delicto de jurar no se les haga más grave crimen que se lo es, según la forma y disposición del evangelio.

Segunda institución. Cualquier cofrade, de su voluntad, proponga ante el mayordomo que, por cada vez que jurare, no concurriendo las dichas tres condiciones, que son verdad, e justicia y necesidad, pagará un maravedí. E si (lo que Dios no quiera) dijere alguna blasfemia, de las cinco españolas o de otra de aquel jaez, pagará medio real. Las cuales penas, dentro de un día natural, depositará en su casa, para en fin de cada mes darlas al mayordomo, o echarlas en el cepo o arca, que en la iglesia estuviese para esto depositada.

Dijimos a sabiendas que progongan (*sic*), y no que prometan, para deshacer las dudas que las reglas que agora andan de la cofradía nascen, a las cuales de otra manera no se puede bien satisfacer. Porque está allí una doctrina, que la paga de las penas sea como donación entre vivos, pero que no obligue a culpa, mas sepa cualquiera que no pagare, que lo ha de pagar en el purga/147/torio. La cual doctrina no había necesidad de traerse en aquella forma. Lo primero, porque, aunque jurar en vano no sea al cofrade obligación de nueva culpa, allende de la que se comete por la transgresión del evangelio, pero, prometiendo uno de pagar la pena, la misma promesa se trae consigo pecado venial, si no se paga, porque, a lo menos, sería mentira. La cual, por su naturaleza, no puede dejar de ser pecado. Mayormente, que teniendo fuerza de donación, no puede dejar de obligar a pagarse. Demás desto, si el no pagar la pena, no es ninguna culpa, no resta razón por qué se haya de pagar en el purgatorio, y, aunque haya quien sienta lo contrario, yo al menos, según mi pobre juicio, no lo creo. La razón es porque (como el mismo nombre suena) el purgatorio no es sino para purgar las penas, por razón de las culpas que contra Dios se cometen, y la misma culpa venial. Y desta manera lo entendí siempre en nuestra religión, conviene a saber, que las penas del traspasamiento de las constituciones, que no obligan a culpa, si en este siglo no se pagan, tampoco

earum transgressionum, quae ad nullam obligant culpam, si poenae non solvuntur in hoc saeculo, neque solventur in futuro. Sed Praelatis incumbit poenas exigere. Igitur, ut omni obvietur periculo culpae, nulla fiat promissio pendendae poenae, sed satis sit propositum, quod nullam secum affert culpam, etiam si non implea/130/tur. Quamvis cordatis viris, et nimium deditis huic vitio, qui nullo se obiiciunt periculo non solvendi, non dissuaderem, quominus de promissione, se ipsos multandi obstringerent.

Tertia constitutio. Curam debet gerere praecipuam quicunque huic sanctae societatis se addixerit, sic domi suam familiam ita componendi, ut nullum ibi audiatur iuramentum. Filios in primis (ut dictum est) castigando, et famulos fraterne corripiendo, eisdemque persuadendo, ut similem in seipsos multam sua sponte decernant, iuxta consilium Chrysostomi cap. 12 memoratum. Nam vi et lege coercere paterfamilias famulos, non potest, nisi illo pacto et conditione illos suscipiat. At vero, si famuli nolint illam recipere, non tenetur paterfamilias talem famulum, vel non admittere vel domo dimittere.

Quarta constitutio. Hoc autem sit confratribus Princeps institutum, ut quencumque cuiusvis conditionis et sortis civem, iurantem audierit, congrua urbanitate, iuxta hominis conditionem admoneat ne iuret. Quinvero, ne ulla eos offusa verecundia ab hoc officio cohibeat, ad quod potissime manciparunt sese /131/ fraternitati in obsequium divini nominis, proponere etiam debent, quoties alium non admonuerint, eandem poenam solvere, quam si ipsi iurassent. Hac enim praecipua ratione fiet, ut nemo aegre ferat admoneri, cum scilicet intellexerit civitas, hanc esse confratribus functionem sui muneris.

Quinta constitutio. Quoniam nisi aliquis quandoque fiat fratrum conventus, nulla esse potest fraternitatis effigies, prima die dominica singulorum mensium conveniant fratres in aliquam sibi destinatam ecclesiam sacrum audituri, ubi vel simplum vel duplum assem singuli offerant. Haec autem pecunia, una cum illa, quae ex poenis conficitur, in arcellam ibidem expositam, vel erectum truncum recondatur in pios usus, prout eadem sancta societas iudicaverit. Erit autem omnium accommodatissimus, si expendatur in subveniendis illis, qui sunt carceribus mancipati, quorum miserorum haec societas curam debet suscipere, ut laus divini nominis marita sit redemptionis captivorum, pro qua Deus ipse Christus Redemptor noster mortem subiit temporalem./132/

se han de pagar en el otro. Y, por ende, a los Perlados toca hacerlas guardar. Pues luego, para ocurrir a cualquier razón de culpa, la cautela es no hacer promesa de pagar la pena, sino que basta el propósi/148/to, el cual no trae consigo ninguna razón de culpa, aunque no se cumpla. Verdad es que a los hombres cuerdos y honrados que, por una parte, están muy entregados a este vicio, y, por otra, no les corre peligro de no pagar la pena, no se lo estorbaría si quisiesen prometer y obligarse a pagar, de manera que les fuese culpa no pagarla, porque se guardase mejor.

Tercera constitución. Deben tener los cofrades desta santa cofradía principal cuidado que toda su familia esté limpia de juramentos. Primeramente, castigando los hijos y, tras esto, reprehendiendo los criados y persuadiéndoles que ellos, de su voluntad, se subjecten a la pena, según el consejo de S. Crisóstomo, de que hicimos mención en el capítulo 12. Porque, para compelerlos por fuerza, no tiene el señor de la casa facultad, si no fuese que cuando los recibe, hiciese con ellos aquel pacto. Pero, si el criado no quisiese acetar la condición, no por eso sería el señor obligado a no recibir al criado o despedirle.

Cuarta constitución. El principal cuidado de los cofrades y su principal fin (porque para esto se instituye la cofradía) ha de ser que a cualquiera que oyere jurar donde quiera que sea, con debida cortesía, según la condición de cada persona, le amo/149/nesten que no jure. Y porque la vergüenza no se lo estorbe, y todos sepan que este es su oficio de defender la honra del nombre de Dios, debe cualquiera dellos proponer que, cuantas veces dejare de amonestar al otro, pagará la misma pena o la mitad, que si ellos mismos jurasen. Y valdrá esto para que no tengan por mal, los que juraren, ser amonestados, entendiendo que aquella es la profesión de los cofrades.

Quinta constitución. Porque no habiendo alguna forma de ayuntamiento, no podría haber figura ni representación de cofradía, conviene que el primer domingo de cada mes se ayunten los cofrades en una iglesia, que para esto tengan dedicada, y oigan allí su misa, y ofrezca cada uno una blanca o un maravedí. El cual dinero juntamente con el que se allegare de las penas, se guarde en la arquilla o cepo, que esté en la dicha iglesia y se gaste en la dicha capellanía y en otros usos de piedad y el más a propósito sería en socorro de los pobres de las cárceles, de los cuales esta santa cofradía conviene que tengan principal cuidado, para que la alabanza del nombre de Dios y la redempción de los captivos anden casados. Por la cual redempción nuestro Señor Jesucristo padesció muerte./150/

QUINTUMDECIMUM AC POSTREMUM CAPITULUM

IN QUO EX SUPERIORIBUS COLLIGUNTUR
DOCUMENTA, QUAE SUNT
PRAEOCULIS HABENDA

PRIMUM DOCUMENTUM. Iurare per Deum vel per creaturas in ipsum relatas, trina comitante virtute, puta veritate, iustitia et iudicio, officium est et religionis virtus, ut cap. 2 expositum est.

SECUNDUM DOCUMENTUM. Iuramentum quodcunque falsum assertorium, est peccatum mortale, in quacunque materia, causa et fine et sub quacunque forma, nisi vel sit surreptitius motus, vel non fiat animo iurandi, neque seducendi, ut cap. 7 expositum est.

TERTIUM DOCUMENTUM. Non implere tempore et loco iuramentum promissorium rei licitae et honestae, nisi, vel impossibilitas vel iusta dispensatio excusset, est semper peccatum mortale./133/

QUARTUM DOCUMENTUM. Iuramentum promissorium de re illicita, quae prohibita est sub reatu peccati mortalis, est per se ipsum peccatum mortale, sive impleatur, sive non impleatur. Si autem sit prohibita sub culpa veniali, est peccatum veniale. Documentum hoc cum praecedenti explicatum fuit cap. 9.

QUINTUM DOCUMENTUM. Quodcunque iuramentum, etsi sit verum, si tamen fiat sine necessitate, est peccatum veniale, ut caput 11 expositum est. Quod autem sint iuramentorum exempla cap. 4 declaravimus.

SEXTUM DOCUMENTUM. Alias propositiones adiectas video in regula fraternitatis, easdemque maiori rigore assertas, quam ut facile probari queant. Quartam enim et quintam iam cap. 12 collimavimus. Sit vero hic sextum documentum. Iurare falsum absque praevia meditatione, est peccatum mortale, sive ex consuetudine procedat, sive ex ignavia vel alia ex causa. Tametsi consuetudo saepius sit in causa huiusmodi inconsideratae iurationis.

CAPITULO XV Y POSTRERO

EN EL CUAL DE TODO LO QUE ARRIBA ESTA DICHO
SE SACAN OCHO DOCUMENTOS QUE TENGAN SIEMPRE
LAS GENTES ANTE LOS OJOS

Primer documento. Jurar a Dios o por Dios o por sus criaturas referidas del, siendo el juramento acompañado de las tres virtudes y circunstancias, que son verdad, e justicia e juicio, que es decir con necesidad, es virtud y oficio de religión, como en el 2 capítulo está declarado.

Segundo documento. Cualquier juramento falso, asertorio o negativo, es pecado mortal, en cualquier materia y por cualquier causa o fin o so cualquier forma, si no fuere movimiento súbito donde la pasión arrebató la lengua o si se hizo sin ánimo de jurar ni engañar, como en el capítulo 7 quedó declarado.

Tercero documento. No cumplir en tiempo y lugar el juramento promisorio de la cosa lícita y honesta, si no es que la imposibilidad o la justa excusación lo excuse, es siempre pecado mortal./151/

Cuarto documento. Todo juramento promisorio de cosa ilícita, que está prohibida so pena de pecado mortal, es él mismo pecado mortal, ahora se cumpla, ahora no se cumpla. Y, si la cosa estuviere prohibida so pena de pecado venial, sería el juramento pecado también venial. Este documento y el precedente dejamos en el 9 capítulo declarados.

Quinto documento. Cualquier juramento, por verdadero que sea, y de cosa lícita, si se hace sin necesidad, es pecado venial, como en el capítulo 11 está declarado. Pero cuáles y cuántas sean las formas de jurar, queda atrás dicho en el capítulo 4.

Sexto documento. Otras proposiciones estaban añadidas hasta agora en la institución de la Cofradía, que, por su rigor, no han sido de todos reídas (*sic pro:* creídas)) y por eso las templamos nosotros en el capítulo 12. Sea, pues, el sexto documento: jurar falso sin advertencia y meditación, es pecado mortal, ahora nasca de costumbre o de otra cualquier negligencia o causa, no siendo movimiento subrepticio, como tenemos dicho. Y la costumbre es causa las más veces deste linaje de pecado mortal./152/

SEPTIMUM DOCUMENTUM. Asseverare rem aliquam sub iuramento, tanquam certam, etiam si vera forte sit, de qua tamen re dubius est intellectus,/134/ est peccatum mortale, sive fiat ex consuetudine sive extra consuetudinem. Quamvis ex consuetudine id crebius nascatur.

OCTAVUM DOCUMENTUM. Cum iurandi consuetudo (ut eodem cap. expositum est) neque fit per se peccatum ab actionibus ipsis iurandi distinctum, neque sit alia occasio iurandi, quam quae per solam cessationem amovebitur, non est ad sacramentum confessionis alia cautela necessaria, quam propositum non iurandi et fugiendi occasiones, puta contubernia et loca quibus homo inducitur. Est tamen saluberrimum consilium, per alias poenas et remedia cohibere se quemque.

Accipe, pie lector, qualecunque hoc nostrum obsequium, ad laudem et gloriam divini nominis. Finis.

Séptimo documento. Afirmar con juramento por cosa cierta la cosa de que no está el hombre cierto, aunque acaso sea verdad, es pecado mortal, o sea por costumbre o sin costumbre. Aunque las más veces nasce de la mala costumbre.

Octavo documento. Como quier que la costumbre del jurar (según declaramos en el mismo capítulo 12) ni sea por sí pecado distincto de las mismas obras de jurar, ni sea el hábito otra ocasión de jurar, sino la que se quita cesando la obra de jurar, no es de rigor necesaria otra cautela para el sacramento de la confesión, sino proponer de nunca jurar y de huir las ocasiones, así como los lugares y compañías que inducen al hombre a jurar. Mas es saludable consejo poner (como dicho es) remedio por algunas penas.

Reciba la república este nuestro pequeño servicio, a honra y gloria del santo nombre de Dios. Fin.

LA OCULTACIÓN
Y REVELACIÓN DE SECRETOS

(DE RATIONE TEGENDI ET DETEGENDI SECRETUM)

Portada de la edición de Amberes de la obra de D. Soto *In Epistolam divi Pauli ad Romanos Commentarii.* Conservado en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura 39021

INTRODUCCIÓN

La presente obra es una relección dada por Soto en la Universidad de Salamanca durante el curso 1540-41. En aquel curso, Soto, secundando la prescripción académica de seguir en la docencia el texto de las Sentencias, había explicado el libro III de las Sentencias en las partes correspondientes a los actos de la caridad y, a continuación, "la materia de justicia, con las responsiones de Santo Tomás", que corresponde a la distinción 33 del libro. De las materias explicadas en aquel curso y cuyas lecturas se han conservado en un códice manuscrito, seleccionó el tema de los secretos para la relección pública a que estaban obligados los catedráticos. Y, como había hecho con otras relecciones suyas, la preparó acto seguido para la imprenta. Salió a luz, en efecto, tal relección, que él mismo llamó en lengua vulgar "lección del encubrimiento y descubrimiento de los secretos" [1]. Por entonces, el Maestro Soto ejercía el cargo de prior del convento de San Esteban, cargo en que estuvo de enero de 1540 a diciembre de 1542.

La obra consta de tres miembros con un total de catorce cuestiones, alguna de ellas de gran extensión. Cabe sospechar que este tratado no pudo ser pronunciado por el catedrático en una lección pública de dos horas aproximadamente. La redacción, por tanto, no es mero apunte de clase, sino que fue redactada pensando en su futura impresión, con la oportuna extensión de los argumentos y precisión en las citas de autores.

El tema escogido era de especial interés moral y jurídico en aquella sociedad, como lo demuestran las múltiples ediciones de que fue objeto. Se aborda en él un tema específicamente teológico, que es el orden en que debe procederse al ejercicio caritativo de corregir al hermano, pero se incide, como consecuencia, en la corrección judicial cumplida por el prelado o el juez civil, en virtud de la denuncia de quien conoce el delito secreto.

1. Así aparece en la Relección *El abuso de los juramentos,* folios 15 y 86.

Este segundo aspecto, de tanto uso en una cristiandad en que las leyes canónicas son fuente de derecho público y en que los prelados religiosos tienen una potestad que es religiosa, y también dominativa en el caso de los religiosos, ofrecía un campo amplio a la casuística y también a eventuales abusos del poder religioso de los prelados, aunque fuera bajo la excusa de buscar el bien espiritual de sus súbditos. Por esta razón, la presente obra, en que no se soslayan las cuestiones morales y jurídicas más controvertidas en aquellos días, pudo ser consultada por prelados y súbditos en graves problemas de conciencia. Quizás su compañero de cátedra y hermano en religión, Francisco de Vitoria, había dictado alguna lección sobre *De silentii obligatione*, que no llegó a nosotros[2], pero indiscutiblemente la obra que concentró las discusiones sobre el tema en aquella sociedad es la presente de D. Soto.

En el título del tratado, la palabra secretos contempla los pecados o delitos ocultos, que quedan descubiertos cuando se los denuncia o acusa ante el juez. No se refiere, por tanto, a los secretos personales, familiares o profesionales cuya salvaguarda es un cometido del derecho. En el código penal español, por ejemplo, hay un título acerca del descubrimiento y revelación de secretos como un delito penalizable, entendiendo por tal una violación del derecho al secreto personal. En el presente tratado, al contrario, se habla de casos en que es lícito y obligado revelar secretos al prelado o al juez.

La edición del tratado de Soto

Soto publicó su obra en 1541 en la imprenta de Pedro de Castro en Salamanca y, posteriormente, preparó una segunda edición en la librería de Andrés de Portonariis, de Salamanca, en 1552. Esta imprenta había comprado los derechos de publicación de las obras de Soto durante ocho años, a partir de 1550. De la primera edición se conservan muy pocos ejemplares: uno, en la Biblioteca Nacional (R/29672) y tres en la Biblioteca de Salamanca. De la segunda edición existen varios ejemplares en ambas bibliotecas[3].

Sobreabundan en verdad las reediciones posteriores calcadas de la segunda, en 1557, 1561, 1570, 1574, 1576 y 1590. Alguna de estas reimpresiones iba acompañada de la obra *De natura et gratia* del mismo autor, aunque no exista afinidad alguna entre los contenidos de ambas obras. Se imprimen en sitios muy distantes de la ciudad del Tormes que la vio nacer: en Roma, Brescia,

2. Cf. V. Beltrán de Heredia, *Cronología de las Lecturas y de las Relecciones del Maestro Vitoria,* en "Ciencia Tomista" 36 (1927) 353.

3. Estos códices han sido descritos pormenorizadamente por Jaime Brufau en el vol. I de *Domingo de Soto, Relecciones y Opúsculos,* p. 40ss.

Venecia, Lisboa, etc. Durante el siglo XVI fue reimpresa más de una docena de veces. En el siglo XVII, en cambio, ya no se reedita, o al menos nosotros no conocemos ninguna.

Contexto doctrinal del pensamiento de Soto en esta obra

La fe y los sentimientos religiosos estaban presentes en la sociedad castellana de aquellos tiempos, hasta un punto difícil de comprender por nosotros. La fe era base imprescindible de la sociedad política y las leyes y el poder real tenían en la fe un apoyo inestimable. Los teólogos representaban en aquella sociedad un estamento de singular relieve, sobre todo aquellos que, como los moralistas salmantinos, se habían propuesto aplicar la moral revelada a las situaciones concretas de la vida política de los hombres. Se producía, de este modo, una simbiosis singular entre el derecho canónico y el derecho regio, así como entre la doctrina jurídica y la teología moral. La obra presente de Domingo de Soto es un ejemplo incontestable de ello, pues una somera lectura nos percata que una investigación sobre un tema específico de moral evangélica, cual es el orden obligado en la corrección caritativa del hermano, se termina en unas conclusiones sobre los procedimientos judiciales penales motivados por una denuncia. Y esto se hace con un discurso presidido siempre por una argumentación formalmente teológica, cual es el aplicar las verdades evangélicas a las realidades sociales de un tiempo distinto, sobre todo porque la sociedad a que se aplican es una sociedad cimentada en la fe.

En aquella cristiandad, el Estado tenía una sólida apoyatura en la unidad y la exigencia doctrinal común de la iglesia y, a su vez, los portavoces de esa doctrina ejercían un poder discrecional en las controversias y problemas de estado, los cuales eran juzgados como ataques a la unidad política o al orden establecido. Se producía, en consecuencia, un influjo singular de la teología moral en aquella sociedad, que no era fruto exclusivo de su intrínseco valor intelectual, sino del poder político sobreañadido. Y las controversias de teología moral revestían un carácter de controversias políticas y los teólogos eran invitados a los consejos en que se disputaban los grandes temas políticos. Los escritos de estos autores se deslizan sin solución de continuidad entre las leyes divinas reveladas, las leyes de la razón natural humana y las leyes políticas del reino. En la obra de Soto apenas se diferencia entre los procesos penales del derecho canónico y los del derecho civil, pues los principios de teología moral que deben orientar todos los procesos, son los mismos. Aquella situación que F. Tomás y Valiente ha llamado "teologismo renacentista penal" se hizo de tal modo prevalente que "todo el pensamiento filosófico jurídico español de los siglos XVI

y XVII parte de estos supuestos teológicos que le dan coherencia y unidad; o, para decirlo con palabras de un buen conocedor de estos autores: hay en torno a todos ellos un clima teológico y justiciero que constituye su raigambre"[4].

Una característica del procedimiento judicial de las monarquías absolutas de aquella época es la relevancia que alcanza el procedimiento llamado inquisitorial. Los jueces nombrados por el soberano tenían que aplicar las leyes del derecho del monarca católico soberano y lo único que debían constatar era los hechos que daban lugar a la condena, pues las normas eran claras y distintas de los usos locales o feudales. El monarca absoluto era la garantía de la paz y el orden en sus estados. Ello justificaba que se procediera a iniciativa del mismo monarca o de sus representantes contra los delitos, no requiriéndose la denuncia o demanda del proceso. De este modo se empezaron a separar los procedimientos civiles y los penales. En éstos el monarca estaba autorizado a proceder a investigar el delito público, aunque no hubiera recurso de parte. Y para confirmar el hecho del delito, había que hacer la inquisición de delitos a iniciativa sólo del juez. La inquisición, el interrogatorio y la pesquisa eran la parte central del juicio penal en los juicios del poder absoluto. La inquisición pasaba a una segunda fase más concreta en el momento en que había una confesión del inculpado. Es el momento en que había un verdadero inculpado contra el que proceder. Y esa confesión se podía arrancar usando toda clase de fuerza, como sucedía en la tortura, la cual estaba justificada, aun con el más mínimo indicio o incluso con la denuncia anónima, en razón de que se perseguía el bien público y común, pues, aunque perjudicara en algún caso al inocente, ese daño inferido quedaba justificado por la superioridad del bien común sobre el privado.

Desde el momento que se obtenía una confesión, aunque fuera arrancada por la fuerza, ya había una razón moral prudencial para continuar el proceso, que se proseguía hasta esclarecer la verdad completa del delito. El objetivo de la verdad justificaba las lesiones inferidas a una persona, porque la verdad de la inteligencia prevalece sobre los posibles daños físicos causados a alguien. La exigencia de buscar la verdad del hecho delictivo se convierte en el motor decisivo del proceso justo. Prevalece, en consecuencia, sobre todo posible derecho del sujeto, como sería la presunción de su inocencia o inculpabilidad o el derecho a no ser condenado sin pruebas suficientes. Al mismo tiempo, la confesión del inculpado es un paso decisivo en el proceso, pues es el momento en que existe prueba de culpabilidad social y, por consiguiente, se abre la vía libre a un proceso justo, sin atender al modo irregular como haya sido obtenida tal

4. F. TOMÁS Y VALIENTE, *El derecho penal de la monarquía absoluta* (Madrid, Tecnos, 1969) 86.

confesión. La tortura deja de ser propiamente una lesión física injusta de una persona para presentarse como una forma de interrogatorio no verbal ("peinliche Frage": interrogatorio doloroso, lo llamaban en alemán). Sólo éste se convierte en el punto de conjunción entre el mundo judicial de las penas estatuidas y el reino moral de la culpabilidad personal, pues la confesión es el reconocimiento de la responsabilidad moral ante un juez del foro externo.

Por ello, parece congruente afirmar que los escritores de temas jurídicos, como Vitoria, Soto, Alfonso de Castro[5], Pedro de Aragón, Suárez, Molina, etc., no fueron penalistas conforme a lo que hoy entendemos por tal, sino filósofos del derecho o moralistas de las cuestiones del derecho penal. Ellos nunca se consideraron propiamente penalistas, sino sólo teólogos moralistas, cuya competencia alcanzaba a los campos del derecho, en cuanto en ellos se dilucidan temas de índole moral. Son lo que hoy llamaríamos filósofos del derecho penal, si bien su filosofía era una filosofía que hundía sus raíces en la revelación cristiana. Estamos en un campo fronterizo, que hoy es difícil de comprender en virtud de las ideas positivistas que prevalecen en el ámbito de la criminología[6]. En consecuencia, como dice Tomás y Valiente "discutir acaloradamente si fue Beccaria, o doscientos años antes que él, Alfonso de Castro, el verdadero fundador del moderno derecho penal es plantear y desarrollar una cuestión bizantina"[7]. Como penalistas de aquel siglo, debe recordarse a Antonio Gómez, Diego Covarrubias y Leyva, Palacios Rubios, Gregorio López, Plaza, y otros. En resumen, podemos decir que las ideas que predominaban en el derecho castellano a mitad del siglo XVI eran que el derecho romano canónico en su elaboración bajomedieval era el derecho común y que las leyes castellanas habían de interpretarse de tal modo que se acomodaran a él. En cuanto al método, era muy socorrido un cierto logicismo escolástico[8]. Ese

5. Alfonso de Castro ha sido considerado como el primer tratadista de temas penales de un modo separado del resto de las cuestiones de moral jurídica como era costumbre hacerlo anteriormente. Así sucede con sus dos obras: *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca 1547) y *De potestate legis poenalis libri duo* (Salamanca 1550). Cf. M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Origen español de la ciencia del derecho penal. Alfonso de Castro y su sistema penal* (Madrid 1959).

6. Un ejemplo de incomprensión de la metodología que usaban estos maestros de temas penales son las siguientes palabras de F. Tomás y Valiente: "¿Puede decirse que los teólogos hicieran ciencia jurídica penal? Por lo que hace referencia a los moralistas, no cabe duda que la contestación ha de ser negativa, puesto que nunca abordaron problemas jurídicos penales (delitos) sino casos morales (pecados), sin preocuparles expresamente en la mayoría de las ocasiones la vertiente jurídica de éstos". *El derecho penal de la monarquía aboluta,* p. 89. Sólo quien no haya leído las largas y, a veces, minuciosas cuestiones acerca de los deberes del juez, del abogado o del reo en los procesos criminales en que se explayan estos autores, puede haber escrito esas líneas.

7. Ib., p. 91.

8. Sobre la presencia y prevalencia del *mos italicus* en la Castilla del siglo XVI y comienzos del XVII dice F. Tomás y Valiente: "El neoescolasticismo jurídico castellano del siglo XVI y comienzos del XVII conservaba los supuestos culturales y filosóficos de los juristas de Castilla

derecho común era identificado con la razón natural y homogéneo a la ley divina[9].

El tránsito a la modernidad en el derecho penal

Esas ideas continuaron en el siglo XVII. Pero en el siglo XVIII se inició una idea moderna del derecho penal, sobre todo por Montesquieu y Baccaria, que son los penalistas de la Ilustración.

La Ilustración cuestionó las bases doctrinales y las formalidades de la concepción del proceso judicial. En primer lugar, porque se sacaron a primer plano los derechos subjetivos de la persona como previos y determinantes de la justicia del proceso. Entre ellos estaba el derecho a ser ciudadano libre e inocente, mientras no intervenga una condenación judicial. Y, en segundo lugar, el poder judicial quedó separado y autónomo respecto del poder del monarca, por lo cual el juicio no se entendía como un instrumento de obtención de la paz y seguridad social, sino como un poder al servicio de la ley superior. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa pone esta subordinación a la ley como la norma directriz de todo el poder judicial: "Ninguna persona puede ser acusada, detenida ni encarcelada sino en los casos determinados por la Ley y según las formas prescritas en ella" (art.7), junto con el principio de la absoluta legalidad de las penas aplicables: "....nadie puede ser castigado sino en virtud de una Ley establecida y promulgada con anterioridad al delito y legalmente aplicada" (art. 8).

En España, uno de los introductores de estas ideas fue Lardizábal. Pero en la práctica los ideales ilustrados no transformaron el derecho penal hasta las Cortes de Cádiz (abolición de la tortura y de la Inquisición) y hasta el Código penal de 1822, fruto el trienio liberal, pero sin eficacia, pues, nada más publicado, se restauró el antiguo régimen.

insertos en la tradición filosófica bajomedieval, es decir, en la escolástica. Y ya sabemos que con ésta rimaba bien el mos italicus, por lo que éste tenía de logicismo escolástico, de respeto a las autoridades y de escasos vuelos de independencia racionalista. El teologismo fue, ya lo vimos, un carácter y un elemento básico en toda cultura jurídica del XVI y XVII; por su parte, el humanismo jurídico buscaba una mayor autonomía del pensamiento jurídico y lo fundaba más en la naturaleza del hombre que en la teología, más en la razón individual del jurista que en el respeto a las autoridades de los doctores. En el ambiente neoescolástico, en suma, el humanismo jurídico no podía arraigar ni crecer" (L.c., p. 121).

9. Nos parece acertado el juicio que estas doctrinas merecieron al historiador Eduardo de Hinojosa: "La influencia de los teólogos españoles en el derecho penal y procesal me parece haber consistido, más bien que en introducir y acreditar instituciones nuevas, de lo cual no podría encontrarse quizá ni un solo ejemplo, en haber contribuido a consolidar y arraigar los procedentes del derecho romano y canónico, aclimatadas en nuestro suelo merced a la acción más directa y eficaz de los jurisconsultos, especialmente de los italianos, comentadores de las fuentes del derecho justinianeo". *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo* (Madrid 1980) 175.

Referencia a las doctrinas penalistas de Soto

La obra de Soto acertó con un problema moral muy candente en aquella sociedad. Su diagnóstico cuestionaba muchas cosas institucionales de aquellos tiempos y criticaba conductas muy arraigadas. Pero no todas sus doctrinas fueron aceptadas. Un ejemplo de ello es la obra que salió a luz para cuestionar algunas ideas de Soto del franciscano Antonio de Córdoba.

Cuando Soto publicó su obra el docto franciscano Antonio de Córdoba tenía preparada otra similar, que ya no publicó porque se le había adelantado un "vir eximie religiosus et egregie doctus", que era Domingo Soto, y no valía la pena volver sobre lo mismo. Sin embargo, no se resistió a dar a luz pública unas anotaciones a la obra de Soto, donde expone los detalles de su doctrina en que se distancia del maestro Soto[10].

Entre otras muchas notas complementarias y críticas a las opiniones vertidas por el maestro salmantino, podemos entresacar las siguientes del docto franciscano. El maestro alcalaíno rechaza que las personas privadas no estén obligadas bajo pena de pecado a ejercer la corrección fraterna con grave incómodo mientras la corrección no sea imprescindible para la conversión del pecador[11]. Piensa nuestro autor que no hay que separarse de la opinión común en este tema, que sostiene que omitir la corrección fraterna es siempre pecado venial, al menos, y sin que deba condicionarse al éxito que se obtenga en la corrección. También le parece exagerada la opinión de que los pecados contra el bien público deban denunciarse sin dilación como obligación grave moral[12]. Tal comportamiento sólo es obligatorio si se trata de herejes contumaces y empedernidos en sus errores; no si se afirma de gente sencilla y que estaría dispuesta a corregirse si se le mostrara con humildad su error. Soto, en efecto,

10. Antonio de Córdoba, O.F.M. (1485-1578) tenía preparados dos tratados morales sobre las daños de palabra contra el prójimo, una *De ratione tegendi et detegendi secretum y otra, De detractione.* La segunda la publicó según estaba preparada y la primera se presentó como Anotaciones a la obra de Soto. El título completo de la obra es: *Libellus de Detractione et famae restitione fratris Antonii Cordubensis, de sacro ordine minorum observantiae, guardiani sancti Francisci Complutensis. Et Annotationes eiusdem in tractatum De secreto magistri Soto de ordine Praedicatorum.* Compluti, Ex officina Ioannis Brocarii, 1553 (colofón: 28 decembris 1553). 152 folios + Tabula + 15 folios. Sobre este importante teólogo puede verse A. Lamela, *Aportación biobibliográfica en torno a fray Antonio de Córdoba, OFM,* en "Liceo Franciscano" 6 (1953) 179-208.

11. Cf. l.c., sección 2ª, cuestión 2, sexta conclusio.

12. L.c., sección 2ª, cuestión 4, secunda conclusio.

tacha de herético afirmar que la obligación de los preceptos morales de la antigua alianza continúa vigente, sin referencia alguna al evangelio [13], lo cual es quizá un exceso de celo doctrinal, pues tal doctrina la sostienen muchos autores de aquel tiempo. Es también rigorista la opinión de Soto de que bajo el sigilo sacramental se comprenden no sólo los pecados mortales o veniales conocidos en confesión sino también cualquier circunstancia, dato o noticia conocida en confesión, así como conocimiento de cosas futuras [14]. Esa opinión tuciorista es propia de la escuela tomista, pero Antonio de Córdoba, siguiendo a su venerado maestro, Juan de Medina, quien había escrito sobre estos temas morales, tiene una opinión divergente en la que se explaya a gusto. Finalmente, Antonio de Córdoba redacta una regulación moral del comportamiento del confesor en asuntos conocidos en materia de confesión aunque no sean los pecados, que son la materia propia del sacramento [15].

Además de estas controversias suscitadas por sus coetáneos, y viniendo ya a nuestro tiempo, el lector moderno de esta obra de Soto se asombra de un planteamiento de los problemas jurídicos al que no está acostumbrado, pues las ideas modernas dislocaron mucho las perspectivas del derecho penal que predominaban en el siglo XVI. Y lo primero que le asombra es esa continuidad y armonía entre principios morales del evangelio y principios de validez judicial civil. En esta obra se dedican largas páginas a explicar el precepto evangélico de corrección fraterna, tal como lo transmite el evangelio de Mateo, pues sobre él se levantan los principios de validez jurídica procesal en los procesos criminales.

La primera objeción que surge ante estas páginas es cómo puede tomarse el modelo de procedimiento judicial del precepto evangélico de caridad. La corrección fraterna es un precepto, pero referente a la caridad para con el prójimo, que lleva a ayudar al prójimo a que se libere del mal moral en que está sumido. Mateo transmitió un precepto del Señor para recuperar al hermano a la caridad fraterna. Es un precepto eclesiástico que es válido para la comunidad eclesial de los fieles y también allí donde se reúnen dos o más en nombre de Cristo. Quienes se reúnen en nombre de Cristo deben portarse como niños y acoger a los niños (Mt 18, 1-5), no escandalizar al hermano (ib. v. 6-10), acudir en ayuda de quienes se pierden (ib., v. 12-14), corregir al que peca y estar dispuestos a otorgar el perdón (ib., v. 21-35). La corrección del hermano, por tanto, es uno de los preceptos básicos de la vida fraternal en la comunidad cristiana y hay que comprenderla desde una perspectiva eclesial y pastoral, y menos

13. L.c., sección 2ª, cuestión 5, sexta conclusio.
14. L.c., sección 3ª, cuestión 4, secunda y tertia conclusio.
15. L.c., folio 150s.

desde una perspectiva socio-jurídica. No es un precepto de justicia legal, sino una consecuencia de quien ve al hermano como un miembro de Cristo y se siente obligado por el amor para con él. El amor no es obstáculo para que la corrección fraterna tome la forma de castigo o de exclusión de la comunidad cuando no ha obtenido éxito, pero siempre debe estar mediada por el amor fraterno. No puede entenderse tal precepto como una legislación de los procedimientos judiciales en cualquier sociedad. El dar valor jurídico y procesal a este precepto evangélico es obra del derecho eclesiástico. Fue Inocencio III quien se sirvió de este precepto evangélico para solucionar un conflicto político y judicial entre los reyes de Francia e Inglaterra y sus palabras fueron incorporadas en las Decretales [16]. Sto. Tomás explicó este precepto en su teología como acto externo generado por el amor al prójimo, junto con los actos de beneficencia y de limosna a favor del prójimo [17] y no lo adscribió a la virtud de justicia legal. En cambio, la guarda de los secretos y la obligación de denunciarlos ante el juez competente son obligaciones específicas de justicia, como el mismo Soto propone en su primera cuestión. Parece, por tanto, que mal pueden dilucidarse las exigencias de denuncia o acusación judicial de los crímenes desde las exigencias de la caridad, que son la raíz de los deberes de corrección del hermano.

Sin embargo, Soto no hace en esto más que secundar una tradición del pensamiento que ya está presente en el derecho canónico y que entiende los procedimientos judiciales como un recurso posible cuando no han sido eficaces los deberes morales del individuo. Es ciertamente un instrumento subsidiario ("si tu hermano no te hace caso a ti ni a los testigos, denúncialo a la comunidad..."): Mt 18,15ss), pero de legítimo uso como instrumento de reforma moral del hermano y no un mal tolerado. El derecho penal siempre tiene, en efecto, como una de sus finalidades esenciales la reforma del delincuente. Ahora bien, pudiera discutirse si ese precepto evangélico se ha dado pensando en una convalidación judicial conforme al derecho político o si sólo es un intento de ayudar al hermano dentro de la vida de la comunidad eclesial, pero lo que sí es cierto es que en tiempos de Soto la versión canónica y procesal del precepto evangélico ya estaba admitida e incorporada a las doctrinas morales y jurídicas.

Que la asimilación del precepto evangélico de corrección fraterna y los conceptos del procedimiento judicial no es fácil, se comprueba en las explicaciones de Soto acerca de la diferencia que media entre denuncia fraterna y denuncia judicial. La denuncia evangélica o fraterna pretende obtener sólo la

16. L. 2, tit. 1, cap. 13 "Novit ille".
17. Cf. *Suma de Teología,* II-II, q. 33.

corrección del pecador, mientras que el acusador ante el juez pretende también el castigo del acusado. Se trata de la misma diferencia que media entre los preceptos de la moral y los preceptos del derecho, ya que unos descansan sobre un fin recto de la persona y el otro sobre un fin recto de la vida social impuesto coactivamente. El actor judicial pretende resarcir el mal sufrido y requiere como condición necesaria la prueba del delito. Además de ello, Soto recoge lo que llama denuncia canónica, que se caracteriza porque pretende atajar los males públicos poniendo un límite a su extensión. De esta última hablan los canonistas, pero a Soto le parece que no es reducible a la denuncia fraterna, pues requiere, al igual que ésta, que preceda la admonición privada y sólo presta un ulterior interés por el bien público, lo cual también no es ajeno a la corrección fraterna, pues la enmienda de la persona privada redundará también en mejora del bien social.

Tras perfilar estos conceptos de denuncia, Soto fija sus tesis morales sobre el tema. La corrección fraterna cuando no es atendida en privado, debe ser denunciada ante el superior para que él, según su parecer, proceda a una corrección más cualificada y con mayor autoridad. Pero esa denuncia no debe confundirse con lo que se llama acusación judicial, ya que ésta requiere dos condiciones necesarias: que puede probarse con los oportunos testigos y que se trate de faltas que entrañen lesión de un bien público, no los pecados personales o que sólo afectan a personas privadas, como serían por ejemplo los pecados de adulterio o de difamación de personas privadas. Esta doctrina parece correcta moralmente, pero no anula el problema institucional que hay tras esa concepción de la corrección fraterna trasvasada al orden judicial. Y el problema reside en las autoridades eclesiásticas que aúnan en su persona la condición de superiores religiosos y con autoridad en el foro interno y la de prelados con poder jurisdiccional eclesiástico. La denuncia que a ellos les llegue ha de recibir un proceso diferente, según sea la delación como a padre para que corrija evangélicamente a un súbdito religioso y la delación que debe procesarse mediante una indagación personal y puede terminarse en la imposición de una pena legal. Dejarlo todo en manos del buen entender de la autoridad eclesiástica, puede equivaler a un desvalimiento de los derechos de toda persona, que debe presumirse inocente mientras no medie una condena judicial. Por otra parte, parece excesivo entender el precepto de la corrección fraterna que es un acto de caridad, como un precepto de justicia general que nos obliga a defender el bien público y penalizar sus daños. La moral también obliga a cuidar del bien público acusando ante el juez los delitos públicos, pero contando con las debidas pruebas, como dice Soto. No puede decirse que cumpla un acto de caridad quien denuncia una falta del prójimo llevado del odio o enemistad para con él, aunque bien pudiera tratarse de una acusación justa ante

el juez. De este modo, vuelven a surgir dudas acerca de la continuidad y coherencia entre el precepto de corrección fraterna y las acciones judiciales contra los delitos. Se trata de dos actitudes virtuosas, cuales son las exigencias de caridad y las de justicia, que no deben prevalecer una sobre otra; ambas tienen sus exigencias propias. Quien recibe una injuria puede proceder a pedir que se le haga justicia por el juez competente y castigue al malhechor, sin necesidad de que preceda una amonestación o corrección fraterna. La justicia tiene una medida propia que no viene condicionada por el arrepentimiento mayor o menor del inculpado. Por supuesto, cabe renunciar, por virtud del perdón o de la caridad, a esa justa reclamación, pero esto ya es ajeno a la justicia. Y esta distinción no era fácil de entender desde las instituciones del poder judicial de la cristiandad de aquellos tiempos, en las que existían tribunales civiles con competencia en pecados del orden moral (la Inquisición) y tribunales eclesiásticos con competencia en el foro externo (tribunales eclesiásticos).

El lector moderno también queda sorprendido de la facilidad con que se acepta la obligación grave de conciencia de denunciar judicialmente a todo hereje del que se tiene noticia. Hoy consideramos la herejía como un mal moral o como una actitud de conciencia personal, al margen de la condición de ser buen o mal ciudadano. Pero en aquel tiempo la herejía era considerada como un mal público, de hondas repercusiones en el orden público y en la paz social y hasta un crimen de lesa majestad católica real. En Soto siempre se defiende la obligación de acusar al hereje ante los tribunales para que se proceda a su castigo legal. El crimen de herejía es por completo semejante al tiranicidio o a sedición contra la autoridad legítima, en los que es obligatorio proceder inmediatamente a la denuncia judicial[18]. En este caso concreto de herejes, parece que prevalecen por completo las exigencias del bien público por encima del precepto evangélico de la amonestación privada, a pesar de que la herejía es primariamente una actitud interna de la fe personal. Parece que, tratándose de herejes, la política de su procesamiento prevalecía sobre cualquier otra razón caritativa, pues para la autoridad era indiscutible su perniciosidad pública. Eran las mismas ideas que pocos años antes había defendido el consejero de Felipe II, Alfonso de Castro, O.F.M., en su obra *De iusta haereticorum punitione*. En cambio, el también franciscano, Antonio de Córdoba, opinaba que se atemperara ese rigor, afirmando que la denuncia judicial del hereje no procedía, si había alguna esperanza de enmienda por medio de la corrección fraterna.

18. En la obra *De Iustitia et Iure* dice Soto: "preceptus est statim ad iudices advolare..., quin vero etsi non existirent idonei testes ad probandum, festinandum est ad denuntiationem iudicialem" (L. V, q. 5, sol.). Y en la presente obra se dice: "in inquisitione horum criminum procedi possint simpliciter et de plano et absque advocatorum et iudiciorum strepitu et figura" (II Membrum, q. 7,3 conc.).

La doctrina de Soto sobre la inquisición judicial

Además de la denuncia y la acusación, hay un tercer modo de conocimiento de lo secreto a través de la actividad judicial que es la inquisición del delito. Soto entiende por tal la investigación del crimen o del pecador oculto hecha por el prelado religioso. Hay una doble inquisición del prelado: la que se hace a iniciativa del mismo prelado y que no requiere actor de la causa, que se llama inquisición general; y la específica, sobre un delito o persona determinada y que necesita un actor, sea de oficio (fiscal del caso) o privada. La inquisición general es la que usan, por ejemplo, los prelados en las visitas canónicas a sus súbditos y no se define por el objetivo de imponer penas, sino, a lo sumo, de restablecer la disciplina religiosa.

La inquisición que procede por denuncia privada sólo es legítima como medio de conocimiento y castigo del crimen secreto, si ha sido precedida de infamia o se trata de un acto notorio. En caso contrario, se trataría de extorsión abusiva de la autoridad para conocer un delito. No cabe, pues, legitimar la inquisición para corregir al delincuente por caridad, si no precedió la amonestación privada, aunque se trata de algo que el denunciante pueda confirmar con testigos, pero su objeto no es más que la reforma del pecador, pues sería usar medios ilegítimos para obtener un fin bueno. La inquisición del prelado sólo es legítima si al testimonio del denunciante se añade lo que se recoge en la decretal de Inocencio III: "nadie debe ser castigado por un delito, sobre el que no haya sido previamente infamado o que indicios públicos y notorios se lo imputen" [19].

Tal doctrina era común entre teólogos y canonistas de aquellos tiempos. En el comportamiento de los jueces y en casos singulares se olvidaba ese precepto general sobre la inquisición especial. Algunos de ellos los recoge aquí Soto [20]: cuando se trata de inquisición para conocer la idoneidad de una persona para un cargo o beneficio, cuando precedió confesión del acusado, cuando la acusación procede del fiscal, cuando se conoció el crimen accidentalmente al investigar otra cosa distinta, cuando el juez o prelado lo conocieron en la inquisición general, cuando se trata de crímenes especialmente atroces o cuando el crimen se cometió en presencia del juez y, como es muy habitual, cuando al confeso de un crimen se le interroga sobre sus posibles cómplices. Soto no admite sin más estos casos, pues algunos los considera evidentes abusos de autoridad y conocimiento injusto del delito secreto por ser debido a extorsión. Pero en uno de ellos se detiene especialmente porque se citaba a su

19. Cf. *Decret. Gregorii IX*, l. 5, tit. 1, c. 21.
20. II Membrum, q. 6, 3ª conclusio.

favor un texto de Sto. Tomás: es el caso de crímenes notorios y públicos, de los que, sin embargo, se ignora el criminal [21].

Soto, ante tantas discusiones y contrapuestas opiniones sobre este caso, se permitió en el *De Iustitia et Iure* proponer una regla propia, que tiene la autoridad de su maestro y sobre la que tiene completa certeza ("infallibili ut reor certitudine casus omnes complectitur"). Y es que siempre que uno está obligado a hacer una acusación, como por ejemplo cuando el crimen perjudica el bien común o a tercera persona, y ese crimen no se ha corregido, sino que sigue produciendo efectos perniciosos al bien común, puede uno ser interrogado justamente como testigo y está obligado a descubrir el secreto [22]. Y arguye a favor de su opinión, porque, de no ser así, quedarían impunes muchos delitos y la sociedad no podría defenderse eficazmente de los delincuentes.

Reflexión crítica sobre esta doctrina

Las condiciones de realización de la inquisición judicial no pertenecen a la ley moral natural, como tampoco la pretensión del racionalismo de que el código penal era fruto de la razón humana universal. Soto empieza declarando esto, como algo singular de la materia, ya que el resto de su doctrina moral casi siempre versa sobre preceptos de la ley moral natural o de derecho divino. Él admite que en estos temas cabe dispensa, pues no pertenecen a un derecho natural [23]. Sin embargo, su doctrina está fuertemente condicionada por las situaciones políticas de su tiempo. El bien público de la catolicidad española, o, si se quiere, el bien común de la Iglesia es de un rango superior e incomparable con el bien particular. El respeto y guarda del secreto, aun el prometido o juramentado, deben ceder por completo ante el bien público y, por tanto, el juez que procede a inquirir un delito, aunque no exista infamia precedente, tiene la presunción a su favor si es movido por el bien común y su celo mira al interés general, aunque se violen los derechos subjetivos del individuo. Y esa misma presunción estará a su favor en el uso de instrumentos de tortura

21. Se contaba antiguamente que Sto. Tomás siendo bachiller en París fue interrogado sobre el procedimiento a seguir en un robo cometido cerca del convento y del que no había nadie inculpado. La cuestión propuesta era: ¿Cabía inquisición judicial sobre todos los vecinos, a los que se podría obligar bajo juramento a confesar su posible complicidad? Se decía que Sto. Tomás admitió tal inquisición sin previa infamia. Pero Soto responde en esta obra que el Angélico más tarde cambió de opinión, como ya afirmara Cayetano (In II-II, 69,2).
22. Cf. *De Iustitia et Iure*, l. V, q. 6, a. 2, sol. En la edición de Salamanca 1556, folio 454.
23. Cf. Membrum II, q.6, dubium secundum: "non est de iure naturae, saltem non est de genere illorum qui sunt immutabilia, qualia sunt praecepta Decalogi, quae dicit S. Tho. nullatenus esse dispensabilia".

para obtener la confesión del presunto culpable o cooperador, pues una confesión del reo (¿aunque sea tras una tortura?) siempre genera una certeza suficiente para un juicio justo. Y lo mismo sucede con el juramento de confesar la verdad. El juez está justificado en exigir tal juramento a inculpados, para así obtener certeza suficiente. Este juramento también puede exigirse al denunciante y, si se somete a juicio del talión, es decir, que recaiga sobre él la misma pena del reo si no pudiese probarlo, su testimonio será tanto más creíble y no se sospechará de calumnia.

Pero, afortunadamente, esas ideas fueron cada vez más abandonadas en el derecho de la sociedad moderna. El derecho procesal de la sociedad moderna se ha ido alejando progresivamente de esas concepciones propias del derecho canónico medieval. Hoy somos más estrictos en defender la inocencia del individuo y el derecho a guardar el secreto sobre sus acciones y a defenderse contra posibles acusadores sin las pruebas necesarias. El derecho al proceso inquisitorial por parte del juez queda muy reducido y sólo procede previa acusación particular o fiscal pero con pruebas suficientes y bien tasadas. Y mucho menos se hace depender la certeza del delito del juramento impuesto al reo o a las partes, el cual ya no se exige ni constituye prueba válida. Se obtiene así una mayor objetividad y una mayor seguridad para los ciudadanos.

Pero ni siquiera en el derecho canónico siguen vigentes esos principios. Hoy ya se distingue mejor entre la denuncia judicial y lo que Soto llamaba denuncia fraterna. Esta es siempre un acto de caridad y no debe confundirse con un proceso judicial, cuya finalidad y cuya materia son totalmente distintas. Soto ya había intuido tales diferencias, pero no llegó a una total separación entre las características del precepto de corrección fraterna y las de la acusación judicial, como lo muestran los intentos de concordismo entre ambas que se hacen en este obra, que con frecuencia son harto forzados. Hacía falta una reforma doctrinal proveniente de la primacía otorgada a los derechos de la persona individual y a sus secretos y de la abolición del procedimiento inquisitorial tan socorrido en el derecho de su tiempo.

Lo más que acertamos a comprender en estas doctrinas es el inicio de un despegue del principio inquisitorial en el derecho penal hacia un derecho plenamente acusatorio. Soto ciertamente intenta reducir en estas páginas los abundantes casos que entonces existían de excepción al principio acusatorio y que permitían al juez o prelado inquirir por su cuenta y riesgo los crímenes o delitos ocultos, a modo de fiscales del bien público. Pero era sólo el inicio de un proceso que llega hasta nuestros días y que pretende que el juez se limite a la función noble de juzgar los asuntos denunciados o acusados con plena imparcialidad. Esto sólo sucede cuando el principio inquisitorial haya sido sustituido por el principio acusatorio.

Fuentes de la obra

La teología que se investigaba en el siglo XVI estaba fuertemente anclada en la tradición y se construía en continuidad y respeto obsequioso hacia los autores consagrados en los respectivos temas. La obra de Soto, sin dejar su continuidad fiel con el pensamiento de Sto. Tomás, maneja también un amplio espectro de autores cristianos y paganos mostrando así su acendrado humanismo teológico.

El carácter mismo de la obra que trata de temas judiciales en la revelación de secretos motiva que el derecho canónico tenga una plaza de relieve. Las Decretales, en efecto, son profusamente citadas y conforme a ellas se configura gran parte de las cuestiones suscitadas, en las que se incide especialmente en sus fundamentos morales. Pero también se cita el Digesto y el Codex en materias fronterizas entre ambos derechos.

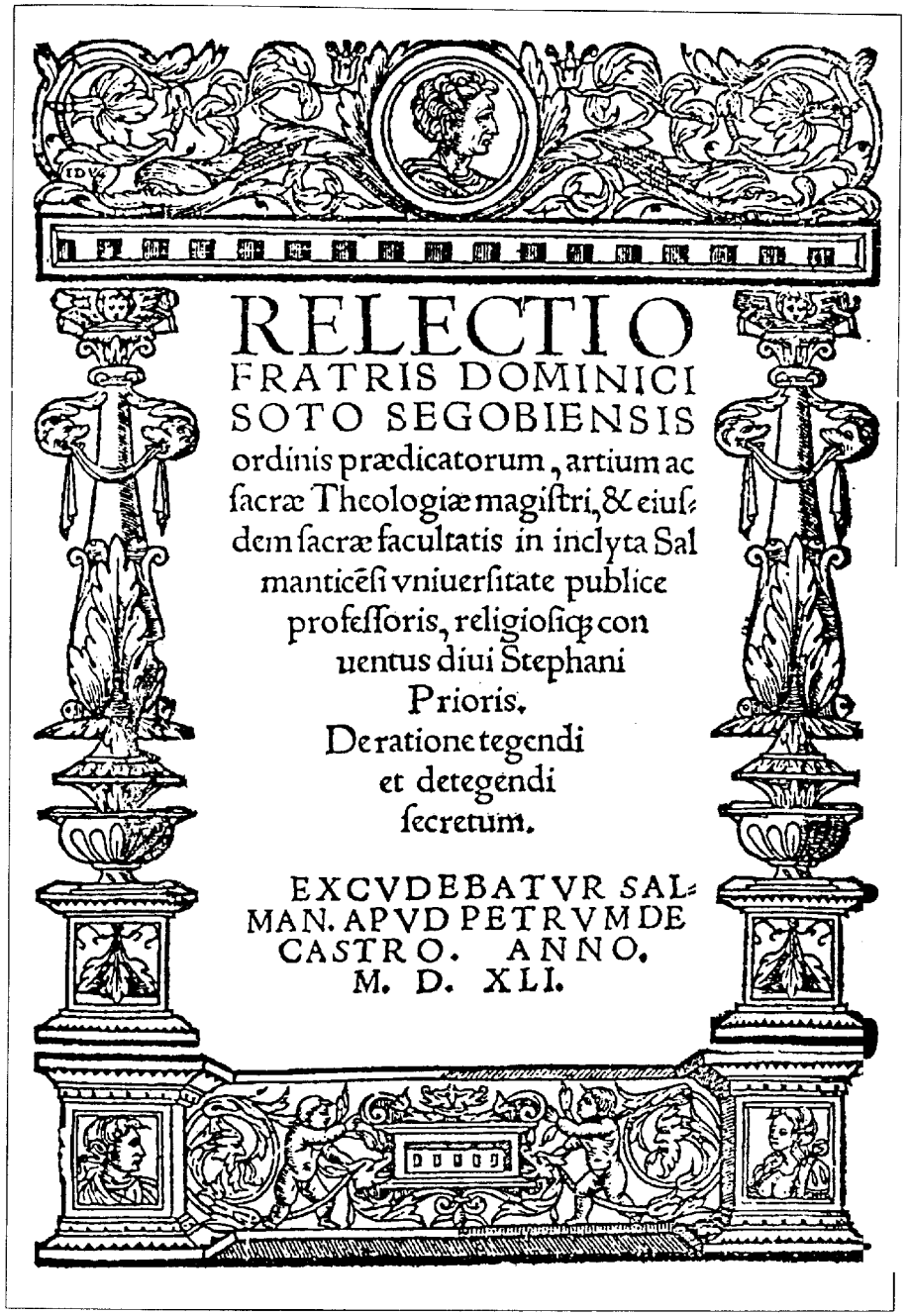
Soto también conoce y cita profusamente algunos tratados de la patrística, que constituyen la fuente principal de su pensamiento, tras los autores sagrados. De S. Juan Crisóstomo se toman abundantes citas de las homilías *Ad populum* 5,14,15, 19 y 27, en todas las cuales el célebre obispo se encara con el perjurio y traza los límites del juramente legítimo. Se recogen referencias también al apócrifo *Opus Imperfectum in Matthaeum*. De S. Jerónimo se citan repetidamente sus *In Evangelium Matthaei Libri quatuor* y sus comentarios a Jeremías y Ezequiel. De S. Ambrosio se toman algunas ideas en el *De Officio Ministrorum Libri Tres*. Algunas referencias hay al *Contra Iulianum* de S. Cirilo. Las obras *Moralia in Job* y la *Regula Pastoralis* de S. Greogrio están permanentemente presentes. Pero la capitalidad la ostenta S. Agustín, que se hace presente por las referencias al *De sermone Domini in Monte*, *De Mendacio*, *Contra Mendacium ad Consentium*, la Epistola 47 *Ad Publicolam* y el sermón 82 sobre la corrección fraterna, que es citado como *Sermo 16 De verbis Domini*. Por lo que hemos podido contrastar, la bibliografía patrística usada por Soto es muy similar con la que Sto. Tomás tuvo a mano al tratar el tema de la corrección fraterna.

De los teólogos escolásticos precedentes, hay algunos cuyas doctrinas son recurrentemente confrontadas y siempre con especial respeto, aunque nunca sean guía inapelable de sus doctrinas, como es el caso de Sto. Tomás. Entre ellos hay que destacar la *Summa* de Silvestre de Ferrara, los Comentarios y opúsculos de Cayetano, de quien, si alguna vez se distancia, es siempre guardándose bien las espaldas y razonando los motivos de tal distanciamiento. También está permanentemente presente la obra de Pedro de Palude, O.P. y la de Adriano VI. Conoce suficientemente la obra de Juan Gerson, de Scoto, de Alejandro de Hales, de Guillermo de Auxerre, de Durando de San Porciano

y, ocasionalmente, se encuentran referencias del Panormitano, de Gabriel Biel y de Beda.

Nuestra edición

Nuestra edición transcribe la edición segunda, que fue corregida por el autor y lleva la fecha de 1552 y de la cual se hicieron varias reimpresiones. Por ello no transcribimos la paginación. Pero la hemos confrontado con la edición príncipe de 1541 para corregir defectos tipográficos, pues hemos constatado que, a pesar del rótulo con que se presenta (*ab authore recognita multisque in locis aucta...*), no contiene adición importante alguna y, más bien, junto a correcciones tipográficas, introduce otras erratas que no estaban en la primera. En el texto latino hemos añadido las referencias precisas y acomodadas a la técnica moderna en la referencia a los textos citados literalmente por el autor. En la traducción, en cambio, no hemos dado tales citas, las cuales sólo se reconocen por el tipo de letra cursiva que se usa en las citas literales. El lector puede consultar la correspondiente cita en el texto latino adjunto. En cambio, en el texto castellano hemos procurado dejar visibles las partes de que consta cada artículo o parte del tratado, que fácilmente podría confundir al lector actual, no habituado a las formalidades de la exposición académica de los problemas. Sobre todo, hemos resaltado el enunciado de las conclusiones, donde se sintetiza la tesis propuesta por el catedrático en la solución de las cuestiones. Entre corchetes van los títulos que en el original aparecen al margen; los hemos recogido porque orientan al lector. Y en la transcripción del texto latino hemos respetado materialmente el texto, pero no hemos dudado en cambiar la ortografía de algunas palabras o nombres propios que hoy no se estilan, pues en aquel tiempo no estaba todavía definida esa ortografía y se advierte una cierta incoherencia en los tipógrafos que escriben la misma palabra con dos ortografías distintas. Como no poseemos el autógrafo de Soto, no se puede confrontar su personal ortografía.


RELECTIO
FRATRIS DOMINICI
SOTO SEGOBIENSIS
ordinis prædicatorum, artium ac
sacræ Theologiæ magistri, & eius-
dem sacræ facultatis in inclyta Sal
manticēsi vniuersitate publice
professoris, religiosiq; con
uentus diui Stephani
Prioris.
De ratione tegendi
et detegendi
secretum.
EXCVDEBATVR SAL-
MAN. APVD PETRVM DE
CASTRO. ANNO.
M. D. XLI.

Portada de la primera edición de la obra *De ratione tegendi et detegendi secretum*, impresa en Salamanca. Biblioteca de la Universidad de Salamanca

RELECTIO FRATRIS DOMINICI SOTO SEGOBIENSIS,
ORDINIS PRAEDICATORUM, CAESAREAE MAIESTATI
A SACRIS CONFESSIONIBUS,
DE RATIONE TEGENDI ET DETEGENDI SECRETUM

Secunda aeditio nuperrime ab authore recognita,
multisque in locis aucta, et a mendis quam maxime fieri potuit, repurgata

ILLUSTRISIMO DOMINO AC REVERENDISSIMO PRAESULI,
D. IOANNI A TOLETO, SANCTAE ROMANAE ECCLESIAE
CARDINALI, BURGENSIQUE EPISCOPO,
EX ORDINE PRAEDICATORUM ASSUMPTO,
SUUS FRATER DOMINICUS SOTO EIUSDEM ORDINIS, S.

Haud nescio, Praesul clarissime, quam sit libellus hic impar quem Dominationi tuae, aut nuncuparem, aut certe Romam mitterem. Verumtamen cum mecum soleas (quae tua humanitas est) identidem expostulare, cur quae in gymnasio publice dictamus, quaeque auditores tumultuarie codicibus excipiunt, non aliquando exacta et polita praelo permittimus, animum subiit, has D. tuae meditatiunculas exhibere, de quibus, quae nos caetera praestare possumus, facile coniicias: atque adeo, aut rigorem tu iubendi remittas, si indigna iudicaveris quae in lucem prodeant, aut, si diversa forte steterit sententia, timorem ego temperem obsequendi. Vereor namque, hoc me quoque nomine, traducere pergas: sane quem, postquam a saeculis undis, cathedris (inquam) aliisque id genus scholarum nominibus, in hunc me religionis secessum recepi, nunquam (quod votis omnibus optaveram) latere siuisti (*sic*). Nam quod patres huiusmodi saecularibus titulis mundo me rursus prodiderint, tuum certe studium fuit, tuaque prorsus authoritas. Adeo enim D. tuae animo sedit cum literarum omnium, tum maxime sacrarum studia fovere et locupletare, ut quantulam noscunque accessionem ad eam rem facere possimus, non neglexeris.

RELECCIÓN DE FRAY DOMINGO SOTO, DE SEGOVIA,
DE LA ORDEN DE PREDICADORES,
CONFESOR DE SU MAJESTAD EL EMPERADOR,
LA OCULTACIÓN Y REVELACIÓN DE SECRETOS

AL ILMO. Y REVDSMO. PRELADO SR. D. JUAN DE TOLEDO,
CARDENAL DE LA SANTA IGLESIA ROMANA,
OBISPO DE BURGOS, RELIGIOSO DE LA ORDEN
DE PREDICADORES, DOMINGO DE SOTO,
SU HERMANO EN LA ORDEN, SALUD:

No sé, dignísimo prelado, si este pequeño libro, tan inapropiado para tu excelencia, deba dedicártelo y enviártelo a Roma. Pero como a veces convengas conmigo, como es propio de tu bondad, en desear que lo que se enseña públicamente en las aulas y que los estudiantes precipitadamente copian en sus códices, se publique de ordinario con esmero y rigor, me atreví a ofrecer a V.I. estas pequeñas reflexiones, que es lo que alcanzamos a ofrecer. Al recibirlas, procede atemperando el juicio, si juzgas que son indignas de ser publicadas, o, si es al contrario, seré yo quien venza el temor de dedicártelo. Me temo, sin embargo, que, en consideración a mi persona, a quïen te dignaste recibir en el retiro de la vida religiosa, sacándome de los peligros del mundo y de la dedicación a la cátedra o a otras dedicaciones académicas, prosigas dándome el apoyo que yo vivamente deseo y que nunca ocultaste. En verdad cuantos títulos seculares me otorgaron los superiores, se deben a tu solicitud y enteramente a tu autoridad. En tu ánimo estuvo siempre presente el fomento y progreso de las letras, máxime las sagradas, hasta el punto de que por muy pequeña que pudiera ser nuestra colaboración a su acrecentamiento, tú no la olvidaras.

Verum enimvero dum fidem hac ratione religionemque sanctissime colis, agis profecto nihil aliud, quam quod vobis gentile est, ac domesticum institutum. Vestra enim Albanorum domus, tametsi utroque parente regibus aedita, ob hoc tamen apud nostrates clarissima habetur, quod prae se semper tulerit, fidei, christianaeque religioni, honorem et cultum summa observatione deferre. Unde ducibus vestris semper id solenne fuit, ut nullum unquam Hispania Mauris, Turcis, aliisque barbaris christiani nominis hostibus bellum indixerit, quo non sese armaverint primi, sanguinemque, et plurimi animas fuderint. Testis est vel Africana illa expeditio: ubi frater tuus Garsias a Toleto, quem honoris gratia nomino, pro patria, pro fide et religione tam sese generose devovit. Sed et in longa illa expugnatiooe (sic) Granatae, quae tantum Hispanis negotium facessivit, tantoque sanguine constitit, quam se vestri streunue (*sic*) gesserint, illustris corona perpetuo fuerit testimonio, quam de capta tunc signorum ac vexillorum turba insignibus vestris circundederunt. Quam ergo fidem armis tui, ac rebus clare gestis propugnarunt, hanc nimirum, si moribus tu et literis omni authoritate et studio operae pretium duxeris asserere, extollere et amplificare. Quocirca cum tu Praesul reverendissime domum hanc tuam, unde ad istum ordinem summumque senatum assumptus es, amplissimis aedificiis, monumentisque exornes, modisque omnibus augere et nobilitare studeas, tamen ego, cuius interest officio publico gratias referre, nihil gratius D. tuae vicissim rependere posuum, quam literaria haec munuscula. Quae, quantulacunque sint, acceptare (ut reor) non dedignaberis: quandoquidem non minus regium est, exigua libenter accipere, quam ampla magnifice tribuere. Vale.

Y en verdad que al proceder con tanto celo por la fe y la religión no haces más que ser fiel a la nobleza de tu familia. Vuestra Casa de Alba, bien que de ascendencia regia por ambos progenitores, entre nosotros es todavía más estimada por su gran celo en promover el honor y el respeto de la fe y religión cristiana. Por ello es públicamente notorio que vuestros duques, siempre que España emprendía una guerra contra moros, turcos u otros bárbaros enemigos del cristianismo, eran los primeros en acudir armados y derramar la sangre y, no raramente, entregar la vida. Testigo de ello fue la expedición al Africa, donde tu hermano, García de Toledo, a quien con sumo respeto nombro, se entregó tan generosamente por la patria, la fe y la religión. Como también en aquel tan largo asedio de Granada, que tantas dificultades supuso para los hispanos y con tanta sangre se retuvo, donde los tuyos se comportaron denodadamente y para la perpetuidad quedará el testimonio en la corona que vuestros nobles se adornan con las insignias y estandartes arrebatados a los enemigos. La fidelidad que los tuyos demostraron en las armas y en notorias gestas, esa misma las aventajas tú, las excedes y amplías con tu autoridad y afán en la conducta y en las letras. En consecuencia, como tú, Reverendísimo Prelado, has embellecido este tu convento, del que fuiste elevado al sumo grado sacerdotal y al colegio cardenalicio, embelleces con amplias y monumentales construcciones, y pones empeño en acrecentarlo y ennoblecerlo de múltiples maneras, yo, en la parte en que me corresponde agradecértelo, dando testimonio público de ello, no puedo pagar esta deuda para con V.S. más que con este pequeño regalo literario, el cual, por pequeño que sea, confío que no desdeñes aceptarlo. Pues no es menos honroso el aceptar generosamente lo pequeño, que otorgar magnánimamente cosas grandes.

RELECTIO FRATRIS DOMINICI SOTO,
SEGOBIENSIS, THEOLOGI ORDINIS
PRAEDICATORUM, CAESAREAE MAIESTATI
A SACRIS CONFESSIONIBUS,

DE RATIONE TEGENDI ET DETEGENDI SECRETUM

Providenter maiores nostri, Patres gravissimi, concioque bonarum literarum studiosissima, et re sapienter explorata, instituerunt, ut de cunctis quae annis singulis publice legimus, selectum aliquid relegeremus: sane quod paulo esset accuratius elaboratum, pro cuiusque ingenio suis numeris absolutum. Enimvero, Quum relego (ait quidam) scripsisse pudet: nam plurima cerno, me quoque qui scripsi, iudice, digna lini (sic). Atqui cum pleraque omnia quae anno presenti de praeclarissima virtute iustitiae interpretati sumus, ardua quidem sint, atque adeo cognitu tum iucunda, tum etiam in primis necessaria, tamen ex tam varia supellectile hoc unum argumentum et vos impendio efflagitastis, et nos potissimum iudicavimus, de quo relectionem hanc conficeremus: quod est De ratione tegendi et detegendi secretum.

[ARGUMENTUM OPERIS]

Nam inter ea quae ad vitam humanam precipuum habent momentum, id profecto nec in postremis est, si pro dignitate perpendamus, qua ratione tacere, quave proferre debeamus, quae nobis sunt secreto concredita, ac fidei nostrae commissa. Ut enim arcanum amici temere effutire non modo vanitas est, sed inquitas, atque adeo infidelitas, ita contra, tunc occultum caelare crimen, quando magistratus via id et ratione percontatur, delictum est. Immovero, si crimen in perniciem spectet Reipublicae, qui non, vel sua sponte, illud statim

RELECCIÓN DE FR. DOMINGO SOTO,
DE SEGOVIA, TEÓLOGO DE LA ORDEN
DE PREDICADORES,
CONFESOR DE SU MAJESTAD EL CÉSAR

LA OCULTACIÓN Y REVELACIÓN DE SECRETOS

Nuestros mayores, reverendísimos padres, dejaron prudentemente establecido, en razón de su celo por las buenas letras y su atenta consideración del asunto, que se seleccionara una relección de la materia que se ha enseñado cada curso. Así se trabajaría con más diligencia lo que cada uno ha completado según su capacidad. Pero quizá alguien piense que, al volver a leerlo, se avergüenza de lo escrito, diciendo que lo que antes escribí ahora lo juzgo digno de ser quemado. Y como las muchas cuestiones que en el presente curso hemos explicado sobre la excelente virtud de la justicia están llenas de dificultades y resultan para la mente gratas y sobre todo necesarias, de entre tan variado temario nos hemos decidido como argumento de nuestra relección, secundando vuestras peticiones y de acuerdo con nuestro modo de ver, el tratar la ocultación y revelación de secretos.

[ARGUMENTO DE LA OBRA]

Entre los asuntos de importancia en la vida humana tiene un lugar relevante el investigar diligentemente los motivos para que tengamos que callar o, en su caso, revelar lo que nos ha sido confiado en secreto, esperando nuestra fidelidad. Sucede que divulgar inconsideradamente los secretos de un amigo no sólo es ligereza, sino falta y, por tanto, pecado de infidelidad, como también, al contrario, ocultar un crimen oculto, cuando sobre él interroga un juez, es delito. Más todavía; pues si el crimen redunda en daño de toda la sociedad,

defert, impius est, et patriae proditor. Quocirca, qui suam astrinxit fidem arcani tacendi, inter scyllam se intelligat, et charybdim navigare. Quod Philippides ille, Lysimacho regi gratissimus, sapienter admonuit: nam cum a rege rogaretur, quidnam sibi vellet suarum rerum impartiri, respondisse fertur. Quidvis o rex: modo nequid arcani. Et Aristoteles rogatus quid in vita esset difficillimum, respondit: ea reticere quae minime esset opus unquam efferri. Et Socrates facilius esse dicebat imperitis et malis hominibus flammam ore inardentem continere, quam arcanum. At cum argumentum hoc animo lustrare incipio, et membratim explorare, latius patere video, quam ut una relectione possit absolvi. Etenim, si res a carceribus (quod aiunt) ad metam usque tractanda est, accersere huc materias oportet de correptione et denuntiatione fraterna, de accusatione et de inquisitione: quippe in quibus summa huius disputationis posita sit. Illic enim, cum reis, tum etiam testibus periculum imminet, aut velandi quod ius esset denuntiare, aut revelandi quod neutiquam opus esset prolato. Obidque boni consulite, si dum relectionem instituere caepimus, currente rota, iustus liber exierit. Enimvero, quanquam haec diversis in locis vulgata, versataque sint, et apud theologos, et plurimum apud iuris consultos, tamen hoc hactenus desideratur, ut rationes universae tegendi et detegendi secretum in summa comprehenderentur: quas tam praelati, quam subditi simul habeant ante oculos. Quod si pro expectatione vestra praestiterimus, non fuerit, puto, inutilis labor noster: sin minus, temeritatem accussate meam, qui materiam sumpserim, non meis viribus aequam. Nam et si cura nos publica prioratus nostri, cui per obedientiam deesse non possumus, frequenter a quiete studiorum nostrorum interpellet, tamen nullam inde praeteximus excusationem. Debuissemus enim silere potius, ut culpa careremus, quam quidpiam aedere (sic), cuius veniam deprecaremur. Sed faxit Deus ut oratio nobis contingat digna, quae a nobis, et in hoc vestro consessu, et de re gravissima habeatur.

[PROTHEMA]

Sed ad rem descendentes ab illo proloquio sapientis recte arbitramur proficisci: quod est Proverb. XI: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, caelat amici commissum.*[1] Nam ita mos est aliquod prothema initio proponendi, quod sit totius relectionis fundamentum.

[DISTRIBUTIO OPERIS]

Atqui tria esse existimo necessaria membra huius disputationis. Primum quo explicetur quodnam genus virtutis sit, secreta contegere: quaque lege ad

1. Prov 11, 13.

quien espontáneamente y sin dilación no lo delata, es un impío y traidor público. Así tenemos que quien otorgó su promesa de ocultar algo, debe advertir que está navegando entre Scyla y Caribdis. Así acertadamente lo entendió el famoso Filípides, muy querido por el rey Lisímaco, quien, al pedirle el rey qué cosas quisiera compartir del rey, se cuenta que le respondió: cualquier cosa, oh rey, con tal de que no sea un secreto. Y cuando preguntaron a Aristóteles qué era lo más difícil en la vida, respondió que el callar lo que nunca debiera divulgarse. Y Sócrates decía que era más fácil para el vulgo y los perversos el aguantar un fuego en la boca que un secreto.

Pero cuando me apresuro a desarrollar y exponer ordenadamente este argumento, me percato que es mucho más extenso de lo que cabe decir en una relección. Si queremos tratar el tema desde el principio hasta el fin, como se dice, había que ampliar la cuestión al tema de la corrección y denunciación fraterna, la acusación y la inquisición, donde está lo más difícil de este argumento. En tales casos acecha el peligro, tanto a reos como a testigos, de ocultar lo que debiera denunciarse o de revelar lo que debiera permanecer oculto. Por eso, debemos estar precavidos de que, lo que empezó siendo una relección, al correr de la pluma, se termina como un libro. Y es que, aunque estos temas están tratados y divulgados en diversos sitios por los teólogos y sobre todo por los juristas, sin embargo todavía se espera una exposición global de todas las cuestiones suscitadas sobre el ocultamiento y revelación de secretos, que tanto preocupan a prelados y a súbditos. Si con ello damos satisfacción a vuestros deseos, nuestro trabajo no habrá sido inútil, pero, si ocurre lo contrario, inculpad a mi osadía de haber emprendido algo para lo que no estaba preparado. Pues, aunque la atención a nuestro cargo prioral, que no podemos olvidar, nos roba mucho tiempo para dedicarlo al estudio, sin embargo no queremos excusarnos por ello. Mejor debiéramos habernos callado, para así estar libres de culpa, que no dar a la publicidad algo de lo que tenemos que pedir perdón. Pero quiera Dios que nos salga un discurso digno de un asunto tan importante y de vuestra honrosa presencia.

[LEMA]

Para iniciar el tema, juzgamos que se puede iniciar con las sabias palabras de Prov. 11, 13: *El engañador descubre los secretos; el de espíritu leal encubre los secretos del amigo*. Y es que manda la costumbre anticipar en un lema lo que será la base de todo lo que se dice después.

[DIVISIÓN DE LA OBRA]

Pienso que cabe distinguir tres secciones en esta cuestión. La primera, para explicar qué virtud es la que manda guardar los secretos y por qué ley estamos

id officium teneantur mortales. Alterum, quo perscrutemur quibus de causis, aut sua quisque sponte, aut si quis fuerit interrogatus, iure debeat occultum crimen detegere. Tertium ac postremum, quo ostendamus quando quispiam vi et iniuria petitur secretum pandere, qua prudentia, quibusque verbis sese licebit citra mendacium protegere: atque adeo, quid tum prius perpeti debeat, quam vel se, vel amicum prodat. Stylus vero scholasticus erit et peripateticus: quippe qui ad veritatem vestigandam et disserendam lucidior est, atque ad concludendam et iudicandam aptissimus. Sint enim quamvis ipsi latinissimi, qui res scholasticas oratorie tractant, nosque barbaros existiment, tamen nunquam eas poterunt eo dicendi genere, de suis cuiusque principiis efficaciter ratiocinari, et perspicue deffinire. Nos vero universis literarum studiosis morem geramus: eo vel maxime, quod multis licet, citra eloquentiam Ciceronis, esse theologis.

obligado a ello los mortales. La segunda, para investigar si se debe revelar un crimen oculto, por qué causa, o si se debe hacer espontáneamente o cuando somos interrogados judicialmente. La tercera y última: si cabe prudentemente defenderse sin llegar a mentir, cuando alguien es obligado por fuerza o injustamente a revelar algo secreto y qué es lo que en ese caso debe soportarse antes que causarse un mal a sí mismo o al amigo.

Nuestro estilo será el escolástico y peripatético, pues es el más clarificador para alcanzar y exponer la verdad y es valiosísimo para ofrecer conclusiones y juicios. Dejemos que algunos peritísimos latinos explanen las cuestiones escolásticas con facundia oratoria y que nos juzguen a nosotros como bárbaros, aunque nunca podrán ellos con su estilo razonar convincentemente desde los principios ni definir las cosas con nitidez. Nosotros más bien nos acomodaremos a la costumbre de los estudiosos de las letras, tanto más cuanto que muchos de ellos son teólogos carentes de la elocuencia de Cicerón.

MEMBRUM PRIMUM

QUAESTIO PRIMA

UTRUM CAELARE SECRETUM SIT OFFICIUM FIDEI

AD PARTEM NEGATIVAM arguitur. Fides est virtus intellectualis. Sed secretum servare est virtus moralis. Ergo servare secretum non est officium fidei. Quod si dixeris praeter fidem intellectualem, aliam esse fidem moralem, replicatur hoc modo. Fides moralis est pars et species iustitiae; imo *fundamentum totius iustitiae*[2], ut author est Cicero primo de Offi. cap. de iustitia. Sed servare secretum non est actus iustitiae. Ergo nec est actus fidei. Probatur minor. Servare proprium secretum non pertinet ad iustitiam. Iustitia enim (inquit Aristo. quinto Eth.) est ad alterum; quare, hominis ad se ipsum nec iustitia est, nec iniustitia. Caelare autem alienum secretum est opus charitatis et amicitiae, quod verbis propositis Salomonis insinuatur. *Qui fidelis est, servat amici commissum*. Ergo neutrum secretum servare est actus iustitiae.

SECUNDO arguitur. Velare, aut, pro ratione, revelare secretum, pertinet ad prudentiam, cuius est discernere inter tempus tacendi et tempus loquendi, unde Prover. 10: *Qui moderatur labia sua prudentissimus est*[3]. Et capite 11 proxime ante proverbium thematis: *Qui despicit amicum suum indigens corde est; vir autem prudens tacebit*[4], id est, tacebit in publico, occulte autem castigabit, ut habet glossa interlinearis. Ergo caelare secretum, officium potius est prudentiae quam fidei.

TERTIO et postremo arguitur. Secretum temere et sine causa effutire, hoc vanitas est, et incontinentia. Etenim, ut docet Aristo. septimo Eth. cap. quarto, quanquam continentia, absolute dicta, circa solas versetur voluptates tactus: tamen, cum addito dicta: ad alias etiam affectiones extenditur: est enim

2. *De offic.*, l.1, c.7. 3. Prov 10, 19. 4. Prov 11,12.

SECCIÓN PRIMERA

CUESTIÓN I

¿ES UNA OBLIGACIÓN DE LA FE OCULTAR LO SECRETO?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN NEGATIVA. 1. La fe es virtud intelectual. En cambio, guardar un secreto es virtud moral. Luego guardar secreto no es obligación de la fe. Y si replicas que, además de la fe intelectual, hay otra virtud moral de fe, respondo a continuación. La fe moral es parte y especie de la justicia; más aún, *fundamento de toda justicia*, como dice Cicerón en el l. I *De Officiis*. Pero guardar un secreto no es acto de justicia, ni, por consiguiente, tampoco de la fe. Y la menor se prueba así. Guardar el secreto propio no pertenece a la justicia, pues la justicia, como dice Aristóteles en el V de los *Eticos*, es para con otro, pues respecto al hombre para consigo mismo ni hay justicia ni injusticia. Y el guardar el secreto ajeno es acto de caridad y amistad, como sugieren las palabras citadas de Salomón: *quien es fiel, guarda los secretos del amigo*. Por tanto, no es acto de justicia guardar ambos secretos.

2. Pertenece a la prudencia, que discierne entre un tiempo de callar y un tiempo de hablar, el velar o revelar un secreto. Se lee en Prov. 10,19: *Es prudentísimo quien modera sus labios*. Y poco antes del lema elegido, en 11, 12: *Quien desprecia al amigo es insensato; el hombre discreto calla*, es decir, debe callarse en público y reprender en oculto, como dice la Glosa. Por tanto, guardar el secreto es un deber más de prudencia que de fe.

3. Finalmente, es vanidad y destemplanza parlotear secretos temerariamente y sin causa. Como dice Aristóteles en el VII de los *Eticos*, aunque la templanza esencialmente versa sobre los deleites del tacto, también se extiende a otros sentimientos, como es el caso de la destemplanza en los honores, en la ira o en la lengua, por lo cual a quien temerariamente divulga secretos se le llama charlatán. Y revelar un secreto por miedo y contra lo razonable es opues-

quis incontinens honoris, aut irae, atque adeo linguae: quocirca, qui temere secreta profundit vaniloquus appellatur. Atqui secretum, praeter rationem, metus caussa revelare, contrarium est fortitudini: ut cum quis in eculeo levi tormento victus, crimen prodit, de quo iniuste interrogatur. Ergo caelare secretum officium propius est: aut continentiae aut fortitudinis, quam iustitiae, atque adeo fidei.

IN CONTRARIUM est proverbium propositum: ubi qui revelat arcana, fraudulentus appellatur; atque adeo, fidelis, qui caelat amici commissum.

Secretorum aliud est de re propria eius qui secretum apud se continet; aliud vero est de re aliena. Et quia haec varias habent considerationes, tres erunt quaestiones in hoc primo membro. Prima de secreto in genere; altera, de secreto alieno; et tertia, de secreto cuiusque proprio.

[NOMEN SECRETUM]

Sed ante solutionem primae quaestionis, circa expositionem terminorum non tacitus preteribo, esse quosdam, qui hoc nomine 'secretum', quod in scholis frequentissimum est, scrupulose utantur, pro eo quod est: arcanum et occultum, insinuantes non esse in hac significatione satis latinum. Sed nihilominus, quanquam 'secretum' idem est quod separatum: ut est illud iurisconsultorum: Secretorum secreta est ratio, id est, diversorum diversa est ratio atque iuditium: unde 'secreto loqui' est in secessu et sine arbitris loqui, tamen profecto idipsum quod quis secreto loquitur, secretum etiam latine dicitur. Nam apud iurisconsultos, latinitatis non negligentes, non rarus est usus huius nominis in hac significatione, ut ff. de re militari. l. Omne delectum *(sic)*: *Exploratores qui secreta nunciant hostibus, proditores sunt*[5]. Atque adeo Quintilianus in altera declamatione pro caeco, non semel, utitur hoc nomine. *Poteram* (inquit) *iudices secretum hoc senis, profundumque vocare consilium*[6]. Sed de hoc satis.

Quod tamen ad rem attinet, loquimur primum omnium de secreto in tota disputatione formaliter: nempe de re quae suapte natura digna est ut secreta servetur, scilicet quae aut mala est et peccatum, aut cuius revelatio est perniciosa. Ad hunc enim modum loquuntur homines de secreto, nam virtutes et opera quae ad gloriam hominis spectant, non sunt caelatu digna, nec appellantur secreta. Quapropter caeci illi evangelici Math.9 nihil fecerunt contra virtutem, diffamantes Christum de miraculo, nam ut ait illic Hieronymus, Dominus propter humilitatem fugiens iactantiam hominum, praeceperat ne se diffamarent: et illi propter memoriam gratiae, non potuerunt tacere beneficium.

5. *Dig.*, 49, 16, 6. 6. *Declam. Pro Caeco*, XIV.

to a la fortaleza, como es el caso de quien, sometido a un pequeño tormento, revela un crimen del que es injustamente interrogado. Por tanto, guardar un secreto es en propiedad un deber más propio de la templanza o de la fortaleza que de la justicia y consiguientemente de la fe.

POR LO CONTRARIO, tenemos el proverbio recogido, donde se llama engañador al que revela los secretos y fiel a quien guarda el secreto del amigo.

Hay dos géneros de secretos: el que uno tiene sobre sus propios asuntos y, otro, el que versa sobre cosas ajenas. Y como en esta materia caben muchas consideraciones, plantearemos tres cuestiones en esta primera sección. La primera, sobre el secreto en general; la segunda, sobre el secreto ajeno y la tercera sobre el secreto propio.

[LA PALABRA SECRETO]

Antes de pasar a solucionar la primera cuestión, no olvidaré que hay quienes a la palabra "secreto", de uso frecuente en las escuelas, le dan el significado parcial de arcano u oculto, sugiriendo con ello que se trata de un significado que no tiene origen latino. Pero, en cambio, aunque "secreto" equivalga a aislado, como cuando los juristas dicen que de cosas distintas hay que hablar distintamente pues tienen diversa justificación y juicio, en donde "hablar en secreto" equivale a hablar retiradamente y sin testigos, sin embargo también en latín se llama secreto a lo que uno cuenta en secreto. Y entre los juristas que no desdeñan el latín, se encuentra a veces el uso de este significado, como en la ley *Omne delictum*: *los espías que cuentan secretos al enemigo, son unos traidores*. Y también Quintiliano en su discurso segundo Pro Caeco más de una vez lo usa así, como cuando dice: *Podría, oh jueces, llamar al secreto del anciano un consejo profundo*. Y basta de esto.

En lo que respecta a nuestra cuestión, hablamos del secreto en toda la obra de modo formal, es decir, refiriéndonos a algo que por su propia condición es merecedor de guardarse en secreto, como acaece en lo malo o pecaminoso o pernicioso si se revelara. Este es el modo como suele hablarse de los secretos, ya que nadie llama secretos ni oculta lo que redunda en gloria de alguien. Esa es la razón por la que los ciegos del evangelio de Mateo no obraron mal al dar noticia del milagro de Cristo, pues como dice S. Jerónimo a ese propósito, el Señor mandó que no lo contaran para escapar de las alabanzas humanas, pero los ciegos lo pregonaron llevados de su agradecimiento.

[SECRETUM MULTIPLEX]

Secundo notandum est quod secretum et occultum et (quod his opponitur) manifestum, multis modis dicitur, ut videbimus in fronte statim secundi membri; tamen in praesenti quaestione secretum vocamus, quicquid nec est notorium, nec infamia proclamatum. Ita ut dicamus secretum, quicquid ab ecclesia toleratur: ut habetur cap. Vestra, De coha. cle. et multi. Tametsi varii sint gradus secretorum: nam aliquod est omnino secretum, quod, praeter Deum, solus ipse novit, qui crimen admisit, aut forsan confessor. Alio modo accipitur 'secretum' pro eo quod iuridice probari non potest, ut quando unus solus est testis sine aliis indiciis. Tertio modo dicitur 'secretum' quicquid non est in iuditium delatum, nec publica infamia laborat, licet possit probari. Et quanto secretum inter pauciores continetur, tanto gravius scelus est illud prodere. Sed de his omnibus generaliter mota est quaestio.

[FIDES DUPLEX]

Tertio notandum est quod nomen fides duplex est et aequivocum ad duas virtutes: alteram intellectualem, et alteram moralem. Significat enim primo habitum et virtutem mentis, qua certo et constanter et (quod dicunt) firmiter, dictis cuiuspiam adhaeremus. Quemadmodum Aristoteles in Top. li. 4: *Fides* (inquit) *est opinio cum vaehementia*[7] (sic), id est, assensus sine haesitatione. Quae quidem ad praesens negocium nihil attinet. Significat secundo habitum voluntatis, qui et fidelitas nuncupatur, quo dicta et promissa factis complemus, et certa facimus. Quo modo accipitur illic accipe, daque fidem. Quam graphice describit Cice. 1 Off. ca. de iustitia, dicens: *Fides est dictorum conventorumque substantia et veritas*[8]. Et dicitur fides (quod praeter Ciceronem adnotavit etiam August. li. de Mendacio, ca. 20) *quia fit quod dicitur*[9]. Id enim prae se ferunt duae illae syllabae: fi-des, quarum prior insinuat facere, posterior vero dicere. Quam virtutem tanti fecere romani, ut statuam ei, Iovis Optimi vicinam, in capitolio statuerent. Quod ex oratione Catonis refert Cice. Offi. li.3: Et usque adeo eam semper coluerunt, ut pro fide vel hostibus servanda, Marcus Regulus mortem oppeteret. Et de hac loquimur in praesentiarum.

Sed quia hoc plurimum ad notitiam dicendorum conducit, notandum est quarto, duplicem esse id genus fidem: alteram quidem quae versatur circa debitum legale, quod est vere et iure debitum, quale est in commerciis et contractibus civilibus, in quibus est ratio dati et accepti, v.g. fides est emptorem statuto tempore promissum precium persolvere, et coniuges mutuas sibi operas impendere, et cives principi parere, ac denique, principem qui tributa populi recepit, cives vicissim armis tueri, ornare moribus et legibus emendare. Quod

7. *Top.*, l.4, cap.5, n.10. 8. *De offic.*, l.1, c.7. 9. *De mendacio*, c. 20: ML 40, 515.

[FORMAS DE SECRETO]

Hay que notar, en segundo lugar, que el secreto, tanto el oculto como su opuesto, el manifiesto, tiene muchas especies, como veremos después al iniciar la segunda sección. En esta cuestión, sin embargo, llamamos secreto todo lo que no es notorio ni ha sido difundido con infamia. Puede decirse que llamamos secreto todo lo que se tolera en la Iglesia, como dice el cap. *Vestra*. Y sin referirnos a los diversos grados de secretos, como es lo totalmente secreto, que sólo el propio autor del crimen, o a lo sumo su confesor, además de Dios, conoce. Además se dice "secreto" aquello que no puede probarse ante el juez, como cuando sólo hay un testigo y sin otros indicios. Y, en tercer lugar, se llama "secreto" lo que no ha sido denunciado judicialmente ni tiene sentencia condenatoria, aunque haya pruebas. Cuanto menor es el número de quienes lo conocen, mayor gravedad reviste su publicación. A todas estas formas se refiere la cuestión.

[DOBLE GÉNERO DE FE]

La tercera anotación es que la palabra fe es equívoca para designar dos virtudes: una, intelectual y otra moral. La primera es un hábito y virtud de la inteligencia, por la que con certeza, de modo constante y (como dicen) firme, nos adherimos a las palabras de alguien. Como dijo Aristóteles en los *Tópicos*: *Fe es una opinión vehemente* o asentimiento sin vacilación. Esta virtud no interesa por el momento. La segunda es un hábito de la voluntad por el que cumplimos lo dicho y prometido y hay certeza de ello. A esta virtud se le llama también fidelidad. Es como aquí hablamos de dar y recibir fe y lo que con acierto define Cicerón al decir: *fe es la sustancia y la verdad de lo dicho y lo convenido.* Y se la llama fe porque, como dice S. Agustín en *De mendacio*, conviniendo con Cicerón, *se cumple fehacientemente lo que se dice.* Así lo sugieren las dos sílabas de que está compuesta: fi y des, en las que la primera sugiere hacer (facere) y la segunda decir (dicere). Tanto estimaban los romanos esta virtud que le dedicaron una estatua en el Capitolio, cerca de la de Júpiter Optimo. Y como Cicerón recoge del discurso de Catón, hasta hoy siempre la han venerado, de modo que por guardar la fe dada a los enemigos, Marco Régulo arrostró la muerte. A esta es a la que nos referimos aquí.

Y hay que advertir también, en cuarto lugar, porque interesa mucho a la comprensión de lo que diremos, que hay un doble género de esa fe: uno, que versa sobre el débito legal, que es un débito verdaderamente jurídico, como el mercantil y de contratos civiles, en que siempre hay un acreedor y deudor. Por ejemplo, es fe el pagar el precio debido a su tiempo y el prestarse el débito mutuo entre esposos y el obedecer los ciudadanos a las autoridades y, finalmente, que el príncipe defienda con armas, dé ejemplo y corrija con leyes a los

sonat illud evangelii: *Quis putas est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*[10], Matth. 24. Et huiusmodi fides nulla ratione a iustitia separatur, immo est ipsa iustitia: atque adeo per omnes materias iustitiae diffunditur. Et de hac loquitur Cic. loco citato, ubi dicit, *fidem fundamentum esse iustitiae*[11], utpote quod omnis iustitia inde pendeat, si certum quisquam faciat quod dicit. Unde in usum abiit mortalibus, ut quoties quis iniuriam passus est, deorum hominumque fidem imploret. Alia vero est fides et fidelitas quae versatur circa debitum morale, quod non est absolute debitum, sed ad quandam naturalem pertinet honestatem. Ut si quis quid ex liberalitate sua et bonitate promisit, fides est ut impleat. Quod sapiens admonet Eccli. 5: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio*[12] Et huiusmodi fides non est proprie iustitia: nam ubi debitum fundatur in sola liberalitate et bonitate promittentis, non est vera ratio debiti: nec est proinde integra ratio iustitiae. Est tamen, ut docet S. Tho. 2-2 q.80, pars potentialis iustitiae, nam partem potentialem cardinalis virtutis vocant philosophi virtutem, in qua non est tota ratio talis virtutis cardinalis: sed propter similitudinem reducitur ad illa, velut liberalitas reducitur ad iustitiam.

[PRIMA CONCLUSIO]

His praenotatis respondetur ad quaestionem tribus conclusionibus.

Prima. Secretum servare alienum, est officium fidei. Probatur. Actus exterior, illius potentiae et virtutis est, cuius proprium obiectum proxime movet ad talem actum, et proprie intenditur per illum: unde dimanavit regula illa philosophorum: habitus et proprius actus versantur circa idem obiectum. Ut visio iudicatur esse proprius actus potentiae visivae, quia color, qui est proprium obiectum illius potentiae, proxime movet ad talem actum, et dare eleemosynam est actus misericordiae, quia miseria quae est obiectum misericordiae, movet ad tale actum: et sublevatio miseriae intenditur per illud. Sed proprium obiectum fidei, ut expositum est, est facere quod quis dixit, et implere quod promisit: et hoc est quod movet ad servandum secretum et quod intenditur per talem actum. Ergo servare secretum est officium fidei. Exponitur minor. Senator aut canonicus, aut quaecumque persona publica astringitur iureiurando servare secretum senatus aut capituli: fides ergo est quae inclinat ad servandum tale secretum. Et eadem ratione, si persona privata, data fide secreti, recepit arcanum alterius. Sed qui visu aut relatione tertiae personae novit crimen alienum, quamquam expresse non promiserit secretum, censetur tamen virtualiter promisisse: propter vinculum et ius naturale quo quisque tenetur servare secretum proximi, ut quaestione sequenti manifestabitur.

10. Mt 24, 45. 11. *De offic.*, l.1, c.7. 12. Eccl 5, 3.

ciudadanos, a los que ha exigido los tributos. Así lo sugiere el texto evangélico: *¿Quién es el siervo fiel y prudente, a quien el señor puso al frente de su servidumbre?* (Mt 24,45). La fe así explicada no es distinta de la justicia, sino que se confunde con ésta y, por tanto, se extiende a todas las materias de justicia. De ella habla Cicerón al decir que *la fe es fundamento de justicia*, pues de ella depende toda justicia si todos hacen lo que dicen. De ahí que se ha vuelto usual que quien recibió una injuria, recurra a la fe de los dioses y los hombres. Pero hay también una fe o fidelidad que versa sobre el débito moral, que no es un débito absoluto, sino que se refiere a una cierta honestidad natural. Así, cuando uno voluntariamente y por pura bondad prometió algo, debe cumplirlo por fidelidad, como se nos amonesta en Ecl 5,3: *Si haces votos a Dios, no tardes en cumplirlo; pues no le agradan las promesas infieles y necias*. Tal fe no es propiamente justicia, ya que si el débito surge de mera liberalidad o gratuidad de quien promete, no genera una razón propia de debido ni cumple el requisito de verdadera justicia. Es, no obstante, y como señala Santo Tomás, una parte potencial de la justicia, ya que los filósofos llaman parte potencial de la virtud cardinal la que no cumple íntegramente las condiciones de la virtud cardinal, sino que guardan una cierta semejanza con ella, como la liberalidad se aproxima a la virtud de justicia.

[PRIMERA CONCLUSIÓN]

Hechas las debidas anotaciones, establecemos cuatro conclusiones.

La primera dice: ES UN DEBER DE FE GUARDAR EL SECRETO AJENO.

Y la prueba es la siguiente. Los actos exteriores pertenecen a aquella potencia y virtud cuyo objeto es el motor de tal acto y se alcanza mediante él. Así lo establece la regla filosófica que dice que el hábito y sus actos tienen el mismo objeto. Así, la visión es el acto propio de la potencia de ver, ya que el color, que es el objeto de esta potencia, determina la visión. Y dar limosna es acto de misericordia, porque la miseria, que es el objeto de la misericordia, es la que mueve a socorrerla con la limosna. Ahora bien, el objeto propio de la fe es hacer lo que se dice y cumplir lo que se promete, como dijimos. Y este objeto es el que mueve a guardar el secreto y lo que así se intenta. Por tanto, es un deber de fe guardar el secreto. Y razonamos el término menor. El diputado, el canónigo o cualquier otra persona pública están ligados por juramento a guardar secreto del senado o del capítulo. Es la fe la que inclina a guardar ese secreto. Y lo mismo sucede cuando una persona privada recibe una confidencia con promesa de guardarla. También a quien ve u oye de otra persona un crimen, aunque no hubiera prometido guardar secreto, se le considera como si lo hubiera prometido, en razón del vínculo de derecho natural que liga a guardar los secretos del prójimo, como se verá en la cuestión siguiente.

[SECUNDA CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Servare secretum, ad quod quis tenetur ex officio publico aut legali debito, est officium fidei, quae est pars subiectiva et propria species iustitiae, sed servare secretum ad quod quis ex honestate solum naturali obligatur, est officium fidei, quae est pars potentialis iustitiae. V.g. senator aut canonicus et quicunque publica astringitur fide, virtute iustitiae tenetur servare secretum publicum: et episcopus secretum papae: quod iurat servare, ca. Ego episcopus, De iureiurando: quod si revelat, committit iniustitiam, et graviorem ex genere suo, quam si non redderet mutuum aut furtum. Et maiori ratione sacerdos tenetur vinculo iustitiae servare secretum confessionis, quia hoc illi incumbit ex officio. Imo vero sacerdotem servare secretum, non solum est iustitia, sed religio: atque adeo revelare non solum est iniustitia, sed sacrilegium. Sed inter personas privatas: qui data fide recipit arcanum amici, tenetur illud abscondere de iustitia: veluti tenetur quis servare depositum. Atque adeo, qui per iniuriam extorsit ab alio secretum suum, tenetur illud servare: sicut fur tenetur restituere furtum. Ut si quis literas alienas aperuit, praeterquam quod graviter peccavit, obnoxius est secreti servandi. At vero quando quis, visu aut relatione tertiae personae secretum novit, tunc non proprie de iustitia, sed de honestate naturali tenetur illud servare.

Colligitur ergo quod servare secretum proximi est proprie officium fidei, ut habetur in verbis thematis. Ob idque in epistola Philiberti episcopi 22, q.5 cano. De forma, inter sex officia fidelitatis quae servus debet iurare domino, secundum est, de secreto servando.

Colligitur deinde, huiusmodi fidem partem esse iustitiae: et ideo Joseph sponsus Virginis ut iustus commendatur ab evangelista, Matt.1, qui de flagitio sponsae, quod forte fuerat suspicatus, ut putat August., noluit eam traducere: idest, prodere et diffamare: quia id probare non poterat.

[TERTIA CONCLUSIO]

Tertia conclusio. Servare secretum de re propria, non est proprie officium fidei, sed continentiae, et charitatis, qua se quisque tenetur diligere, et famae suae consulere. Prima pars persuadetur illa replica primi argumenti principalis: nam fides est pars iustitiae: hominis autem ad seipsum nec iustitia est nec iniustitia. Secunda pars est manifesta: nam qui secretum suum temere revelat, vanus est et incontinentis linguae, atque adeo suae prodigus famae.

AD PRIMUM ARGUMENTUM responsum est in secundo notabili. Et ad replicam pro priori parte respondimus modo in tertia conclusione. Sed

[SEGUNDA CONCLUSIÓN]

GUARDAR EL SECRETO, AL QUE SE ESTÁ OBLIGADO POR OFICIO PÚBLICO O POR LEY ES UN DEBER DE LA FE QUE ES PARTE SUBJETIVA Y ESPECIE PROPIA DE JUSTICIA, MIENTRAS QUE EL GUARDARLO CUANDO SE ESTÁ OBLIGADO POR HONESTIDAD NATURAL, ES UN DEBER DE LA FE QUE ES PARTE POTENCIAL DE LA JUSTICIA.

Por ejemplo, el diputado o canónigo o cualquiera obligado por ley pública, están ligados por una exigencia de justicia, como también el obispo que jura guardar el secreto del Papa, según el cap. *Ego episcopus*, de modo que, si lo revela, comete una injusticia que de por sí es más grave que el hurto o el retener lo prestado. Y con mayor razón todavía el sacerdote está obligado a guardar el secreto de confesión, que le afecta por oficio y en este caso no es sólo justicia, sino también obligación de religión y quien lo revela comete injusticia y sacrilegio. Pero si nos referimos sólo a las personas privadas, quien bajo promesa recibe un secreto del amigo, debe guardarlo por justicia, como tiene que guardar un depósito. En consecuencia, quien injustamente arrancó a alguien un secreto, está a su vez obligado a guardarlo, de igual modo que el ladrón está obligado a restituir lo robado. Y si alguien abrió las cartas de otro, está obligado a guardar silencio de ellas, además de haber cometido un pecado grave. En cambio, quien conoce el secreto de un tercero por vista o de oídas, está obligado a guardar silencio por honestidad natural, pero no propiamente por justicia.

De donde se colige, pues, que guardar secreto del prójimo es un deber propio de fe, como dice el lema propuesto. Y así lo expresa el canon *De forma*, que pone como obligación del siervo el jurar guardar secreto del señor, como la segunda de sus obligaciones.

También se colige que esta fe es parte de la justicia. El evangelista Mateo califica de justo a José, esposo de la Virgen, porque, habiendo sospechado la deshonra de su mujer, no quiso, hacerlo público, es decir perjudicarla ni difamarla, como piensa S. Agustín, pues no podía probarlo.

[TERCERA CONCLUSIÓN]

EL GUARDAR SECRETO DE COSAS PROPIAS NO ES DEBER DE FE, SINO DE CONTINENCIA Y CARIDAD, QUE NOS MANDAN AMARNOS A NOSOTROS MISMOS Y SER SOLÍCITOS DE LA FAMA PROPIA.

La primera parte es aceptable por lo recogido en el primer argumento principal, pues la fe es parte de la justicia y no hay justicia ni injusticia para consigo mismo. La segunda parte está patente, pues quien revela imprudentemente su secreto, es frívolo y locuaz y, en consecuencia, despilfarrador de su propia fama.

SOLUCION DE LOS ARGUMENTOS. 1. El primer argumento está respondido en la segunda anotación. Y a la réplica de la primera parte hemos respondido en la tercera conclusión. Respecto a la segunda, en cambio, negamos

ad secundam negatur quod servare secretum alienum sit proprius actus charitatis aut amicitiae; at remote imperatur a charitate, nam charitas, quia est universalis virtus, habet imperium super omnes alias virtutes, et omnes movet ad suum finem. Ut charitas patriae movet ad aggressum bellicum: qui tamen est proprius actus fortitudinis; et charitas propriae personae movet ad ieiunium, ne nocert (sic) cibus: qui tamen est proprius actus temperantiae; et ad hunc modum charitas amici movet ad servandum eius secretum, qui tamen est actus fidei.

AD SECUNDUM ARGUMENTUM principale respondet Aristoteles 6 Eth. cap. 12 ubi dicit quod *virtus facit rectam intentionem et propositum finis. Sed prudentia disponit et invenit media quibus illum consequimur*[13]. Ut fortitudo facit propositum strenue agendi in bello; sed quando expediat aggredi, quandove receptui canere, hoc prudentia discernit. Et temperantia facit intentionem comedendi quantum convenit valetudini, sed quando oporteat aut non oporteat comedere, hoc ostendit prudentia. Eodem modo, fides est quae inclinat ut non reveletur sine caussa secretum, sed quando oporteat velare, quandove revelare, hoc dirigit prudentia.

AD TERTIUM respondetur quod nihil vetat idem opus a duabus virtutibus, etiam particularibus, aut a duobus vitiis, ab uno proxime, et ab alio remote dimanare. Et hac ratione, quanquam revelare secretum sit proprium peccatum infidelitatis, nascitur tamen quandoque ex defectu continentiae, et quandoque ex defectu fortitudinis. Nam virtutes sunt connexae; et ideo, una sublata, reliquae fiunt debiliores, neque habent iustum gradum virtutis.

QUAESTIO SECUNDA

UTRUM SERVARE SECRETUM PROXIMI SIT SUB PRAECEPTO

AD PARTEM NEGATIVAM occurrit IN PRIMIS exemplum Christi servatoris nostri, cuius nos admonet Paulus Eph.5 ut simus imitatores, qui crimen proditoris Iudae caeteris apostolis nunciavit dicens: *Unus ex vobis me tradet*, Ioan. 13 [14], et interroganti Ioanni: *Domine quis est?*, respondit: *Cui ego*

13. *Ethic.*, VI, 12. 14. Io 13, 21.

que guardar el secreto ajeno sea acto propio de la caridad o amistad; tan sólo remotamente es imperado por la caridad, pues la caridad, como virtud general, impera todas las virtudes y a todos dirige a su propio fin. La caridad para con el amigo mueve a guardar su secreto, aunque esto es propiamente acto de fe, al igual que la caridad de la patria mueve a emprender la guerra, que es acto propiamente de fortaleza, y como la caridad para consigo mismo mueve a que el alimento no dañe en el ayuno, que es acto propiamente de templanza.

2. A este segundo argumento responde Aristóteles en el VI de los *Eticos*, cuando dice que *la virtud rectifica la intención y la voluntad del fin, mientras que la prudencia busca y orden los medios para que lo consigamos*. A la fortaleza se atribuye la voluntad de luchar valientemente en la guerra, mientras que decidir cuándo hay que ir a la guerra y cuándo tocan a retirarse, es fruto de la prudencia. E, igualmente, la templanza decide comer lo que es necesario para la salud, pero es la prudencia la que fija cuando haya que comer y cuando no. Pues así también la fe inclina a no revelar sin causa lo secreto, pero es la prudencia la que señala cuando hay que callar y cuando hay que revelar lo oculto.

3. Se responde al tercero que nada impide que un mismo acto proceda de dos virtudes, aunque sean específicas, o de dos vicios, si es del uno próximamente y del otro remotamente. Por ello, aunque revelar lo secreto es en propiedad un acto de infidelidad, su causa remota puede estar en la incontinencia o en la debilidad. Las virtudes, en efecto, están conexas entre sí, de modo que, perdida una, las demás se debilitan y pierden su grado de virtud perfecta.

CUESTIÓN II

¿EXISTE PRECEPTO DE GUARDAR EL SECRETO DEL PRÓJIMO?

ARGUMENTOS DE LA OPINION NEGATIVA. 1. El primero está tomado del ejemplo de nuestro Salvador, Cristo, de quien debemos ser imitadores, como nos amonesta S. Pablo. Él anunció el crimen del traidor Judas a sus discípulos diciendo: *Uno de vosotros me entregará*, y al preguntar Juan: *Señor ¿quién es?*, respondió: *Aquel a quien entregue el pan mojado* (Ju 13, 21). Y, para

intinctum panem porrexero. Et, ut de thesauro Scripturae nova proferamus et vetera, Levi. 5 praecipiebatur: *Qui audierit vocem iurantis* (scilicet falso) *testisque fuerit etc., nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam*[15]. Unde colligit Augustinus, ut refertur 22, q.5, cap. Hoc videtur, quod non solum ante peccatum admonendus est frater, ne peccet, sed postquam peccavit, quamvis peccatum sit secretum, *denuntiandus est illi qui possit prodesse et non obesse*[16]. Et, ut ab utroque iure testimonium petamus, ff. De iniuriis habetur, *cum qui nocentem infamavit non esse bonum et aequum ob eam rem condemnari. Peccata enim nocentium nota esse oportere et expedire*[17]. Ergo servare secretum crimen non est sub praecepto.

SECUNDO arguitur. Omnia praecepta necessaria ad salutem comprehenduntur sub decalogo, secundum illud Matth. 19[18]: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, et subnectuntur solum praecepta decalogi: non homicidium facies, non adulterabis etc., sed non constat quo praecepto decalogi comprehendatur secretorum fides. Ergo non est praeceptum.

TERTIO arguitur. Non videtur minus malum praenunciare peccata futura, quam denunciare praeterita. Sed licet astrologo praenunciare hominum peccata quae de astris et complexione hominum coniectat, ut etiam habetur l. Item apud Labeonem, & Si quis astrologus, ff. De iniuriis, dummodo id non faciat arte magica, nam tunc ultore gladio puniendus est, ut iubetur l. Nemo, C. De maleficis et mathe. Ergo licet et peccata praeterita revelare.

ET CONFIRMATUR. Historici multa enarrant peccata, quae vel erant occulta, vel non fuissent adeo publica, si non historiis proderentur. Ergo servare secretum non est sub praecepto.

SED IN CONTRARIUM est, quia opera iustitiae sunt sub praecepto, de quo admonemur Matth. 7[19], ut *quaecunque volumus faciant nobis homines, haec et nos faciamus illis*. Sed fidelitas est pars et species iustitiae, et servare secretum est fidelitatis officium, ut dictum est. Ergo servare secretum est praeceptum.

Quamvis superiori quaestione definitum sit servare secretum esse virtutem, superest tamen sub iudice an sit sub praecepto, nam sunt virtutes multae ad vitae perfectionem spectantes, quae non sunt nisi sub consilio, ut de paupertate insinuavit Christus iuveni illi evangelico: *Si vis perfectus esse, vende omnia quae habes*[20], etc.; et de virginitate dicit Paulus 1 Cor. 7[21] praeceptum Domini non habere, consilium autem dare. Atqui, dum quaerimus an fides secreti sit sub praecepto, loquimur de secreto formaliter, id est, de re quae suapte natura digna est ut secreto servetur, nempe quae mala est, aut mali causa.

Respondetur ergo ad quaestionem quinque conclusionibus.

15. Lev 5,1. 16. *Decret.*, p. II, c.22, q.5, c.8. 17. *Dig.*, 47, 10, 18. 18. Mt 19, 17ss. 19. Mt 7, 12. 20. Mt 19, 21. 21. I Cor 7, 25.

que tomemos de la sagrada Escritura lo nuevo y lo viejo, en Lev. 5, 1 se mandaba: *Quien oyere a alguien jurar* (en falso, se entiende) *y fuera testigo... si no lo denuncia, será reo de esa iniquidad*. De donde colige S. Agustín, como consta en el canon *Hoc videtur* que no sólo hay que corregir al hermano antes de pecar, sino también después de pecar, aunque su pecado sea secreto, *hay que denunciarlo a quien lo use para favorecer y no para dañar*. También leemos en la ley *Eum qui nocentem* -y así tomamos la prueba de ambos derechos- se dice que *no es recto ni justo condenar a quien denunció al malvado, pues conviene y es necesario conocer los delitos de los depravados*. De donde se concluye que no hay precepto de guardar los crímenes secretos.

2. En el decálogo están todos los preceptos necesarios para la salvación, según dice Mateo (19,17): *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos* ... y cita sólo los preceptos del decálogo: no cometerás homicidio, no robarás, etc. Pero no aparece en cuál de ellos esté guardar el secreto. Luego no existe el precepto.

3. No es menos malo profetizar pecados futuros que denunciar los pasados. Ahora bien, el astrólogo puede profetizar los pecados humanos que conjetura por los astros o por la constitución de las personas, como consta en la ley *Item apud Leonem*, mientras lo haga sin usar magia, pues de ser así será castigado con pena capital, como manda la ley *Nemo*. Por tanto, también se pueden revelar los pecados pasados.

CONFIRMACION. Los historiadores narran muchos pecados que estaban ocultos o que no serían tan conocidos si no los hubiesen divulgados ellos. Luego no hay precepto de guardar el secreto.

POR LO CONTRARIO, está que hay precepto de hacer obras de justicia, como se nos amonesta en Mt: *lo que queremos que nos hagan los hombres, hagámoslo nosotros a ellos* (7, 12). Como la fidelidad es parte y especie de justicia y guardar secreto es deber de fidelidad, se sigue que no hay precepto de guardar secreto.

Aunque en la cuestión anterior se ha aclarado que guardar secreto es una virtud, resta por definir todavía si hay precepto de ello, porque hay muchas virtudes que buscan la perfección humana, pero que sólo están propuestas como consejo, como es el caso de la pobreza que propuso Cristo al joven del evangelio: *Si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes...* (Mt 19,21), o también de la virginidad, de la que S. Pablo dice no tener precepto del Señor sino que da un consejo. Ahora bien, cuando preguntamos si guardar el secreto es precepto, hablamos del secreto formal, o sea, de cosas que por su contenido deben quedar en secreto, como son las cosas malas o causas de mal.

Solucionaremos la cuestión en cinco conclusiones.

[PRIMA CONCLUSIO]

Prima. Ad fidem alieni secreti, quod est de re proximi, naturali iure tenemur, divino atque humano.

Conclusio receptissima est omnibus philosophis et theologis, sed locos scrutari oportet, a quibus veritatem eruamus. Et quod sit ius naturale caelare secreta quae sunt peccata, probatur primo ex ipsa peccatorum natura. Hoc enim differt inter virtutum opera, et vitiorum, quod natura virtutum, quia bonae sunt, est ut manifestentur; sed peccatorum natura, quia mala sunt, est ut conteganter, nec, nisi ex necessitate correptionis aut punitionis, detegantur. Qualia enim sunt rerum principia, talem sortiuntur et naturam; procedunt autem virtutes a naturali lumine, peccata vero ab ignorantia, nam omnis pravus ignorat, 3. Eth,. cap.1. Sunt ergo virtutes suapte natura dignae quae palam fiant, peccata vero sunt caelatu digna. Unde, mos Scripturae est peccata vocare tenebras, virtutes vero lucem, ut Io.3[22]: *Dilexerunt homines tenebras, magis quam lucem.* Et Rom. 13[23]: *Abiiciamus opera tenebrarum, et induamur arma lucis.* Et Es.3[24] reprehenduntur qui *peccata sua sicut Sodoma praedicaverunt.* Sed Matth.5[25] praecepit Christus ut *luceant opera nostra bona coram hominibus.* Et natura ea quae in nobis imperfectiora sunt contecta esse noluit, faciem vero noluit, contra, patere. Est ergo contra naturam crimina detegere, nisi correctionis gratia ordine servato iuris. Atque adeo praeceptum naturale est secreta caelare.

Et confirmatur haec ratio. Amicitia quae hominibus tam est necessaria, nulla sane esse posset, nisi peccata et prava hominum corda occulta essent. Nam si mala quae tu secreto admittis, cunctis esse manifesta, quis te prosequeretur amore?. Et si quae alii in corde cogitant mala, tibi essent comperta, quem posses unquam amare? Revera praeclare nobiscum actum est, cum hominum mala Deus et natura occulta esse voluerunt, ut, vel hac ratione, amicitia inter homines coalesceret.

Secunda ratio sumitur a damno dato, et procedit non solum de secreto peccato, cuius revelatio esset infamia, sed de omni secreto cuius revelatio esset perniciosa, ut si quis latentem proximi thesaurum aperiret latronibus, aut latentem hominem proderet hostibus. Ratio est huiusmodi. Naturale vinculum charitatis est ut proximos sicut nosipsos diligamus, Matth 22[26], cui proxima est illa generalis iustitia, ut quaecunque volumus ut nobis faciant homines, haec et nos faciamus illis; atque adeo (ut est in libro Tobiae) quod nolumus ab aliis nobis fieri, nec nos alteri faciamus unquam, unde lex pendet et prophetae, idest, omnia praecepta iustitae, tam affirmativa, quam negativa. Sed

22. Io 3, 19. 23. Rom 13, 12. 24. Is 3, 9. 25. Mt 5, 16. 26. Mt 22, 39.

[PRIMERA CONCLUSIÓN]

ESTAMOS OBLIGADOS A GUARDAR EL SECRETO AJENO QUE SE REFIERE AL PRÓJIMO POR DERECHO NATURAL, DIVINO Y HUMANO.

Es una conclusión muy aceptada por filósofos y teólogos, pero hay que explanar las pruebas. La primera prueba de que es derecho natural guardar los secretos de cosas malas, deriva de la índole de lo que es pecado. La diferencia entre las obras virtuosas y las viciosas reside en que las virtuosas están para manifestarse, mientras que las pecaminosas se ocultan y, de no ser por la necesidad de corrección o de castigo, no se dan a conocer. La naturaleza de las cosas depende de sus principios y las virtudes proceden de la luz natural de la razón, mientras que los pecados proceden de la ignorancia, pues toda persona malvada es un ignorante, como dicen los *Eticos*. En efecto, las virtudes son de por sí dignas de publicidad y los pecados de ocultamiento. De ahí el uso de las Escrituras de llamar a los pecados tinieblas y a las virtudes luz, como cuando dicen: *Los hombres amaron más las tinieblas que la luz* (Ju 3,19) y *rechacemos las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz* (Rom 13,12) y en Isaías se reprende a quienes *hicieron públicos sus pecados, como Sodoma* (3,9), mientras que Cristo mandó que *nuestras obras buenas resplandezcan ante los hombres* (Mt 5,16). Y la naturaleza previó que lo que en nosotros es feo estuviera oculto, mientras que el rostro está descubierto. Por consiguiente, es contra la naturaleza descubrir los crímenes, salvado el derecho de corregirlos. En consecuencia, hay un precepto natural de ocultar los secretos.

Se puede confirmar este argumento porque la amistad, que tan necesaria es para todos, no existiría si no quedaran ocultos los males del corazón de los hombres. Pues si los males que tú guardas en secreto, lo conocieran todos, nadie te amaría y si los malos pensamientos de los otros los conocieras, no les amarías jamás. En verdad fuimos muy afortunados de que Dios y la naturaleza hicieran que lo malo esté oculto, pues, al menos por esto, se abre la puerta a la amistad entre los hombres.

La segunda razón viene del daño inferido y alcanza tanto al pecado secreto, cuya revelación traería la infamia, como a cualquier secreto, cuya revelación supondría un mal para el interesado, como sería el caso de quien descubriera un tesoro que el prójimo dejó escondido o quien señalara a los enemigos dónde está alguien escondido. Y la razón es la siguiente. El precepto natural de la caridad es que amemos al prójimo como a nosotros mismos (Mt 22, 39), lo cual es casi el precepto de justicia general de que lo que queremos que otros hagan por nosotros, debemos hacerlo nosotros por ellos. Es lo mismo que leemos en el libro de Tobías, que lo que no queramos que otros nos hagan, no lo hagamos nosotros a ellos, precepto del que derivan la ley y los profetas, o sea, todos los preceptos de justicia, los afirmativos y los negativos. Y toda persona desea

quicunque mortalium recta ratione cupit ut quod alteri secreto commisit, secretum servetur, utpote unde honor et fama et saepissime vita pendet. Ergo aequa ratione, quicunque naturali iure constringitur simile officium alteri vicissim praestare.

Tertia ratio sumitur a fine. Necessitas enim et ratio mediorum a fine sumenda est, autore Arist. 2 Phy. tex. 88. Sed in vita humana necessarium est alios aliis arcana sua committere et credere ad capiendum consilium futurorum, vel ad levandam et exonerandam tristitiam et aegritudinem animi, ad aliasque permultas utilitates quas affert, sapientium amicitia. Sed si homines non astringerentur ad fidem secretorum, non esset qui haec commiteret amico. Ergo fides secretorum est sub praecepto naturali; alias multa et egregia cessarent amicorum officia.

Et confir. haec ratio. Lex naturalis est ut res et consilia publica non temere commitantur cuicunque de plebe, sed sint senatores et rectores spectatae virtutis et prudentiae, quorum fidei concedantur. Hoc vero conservari non posset nisi esset secretorum fides. Ergo ad fidem secretorum personae presertim publicae tenentur. Quod vel maxime manifestum est tempore belli, nam tunc capitale est secreta rei publicae hostibus prodere, ut l. Omne delictum ff. De re militari, sancitum est.

Atque adeo postremo confirmatur conclusio. Natura in hoc homines produxit, ut in pace et tranquillitate convivant; est enim homo suapte natura civile animal, ut author est Aristotel. Eth. 9. Sed si homines hominum secreta detegerent, maxime inde perturbatio, atque adeo reipublicae perversio commoveretur. Ergo praeceptum naturale est, ut homines hominum vicissim secreta custodiant.

Quod autem secretorum fides sit item sub praecepto divino positivo, vel ex illo maxime comprobatur Matth. 18[27]: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe inter te et ipsum solum*, ubi Christus ut mitissimus medicus summopere sollicitus fuit, quo occulta crimina non fierent manifesta, nisi omnibus prius tentatis, ut secreto corrigerentur. Immo vero, usque adeo fuit honoris nostri et famae protector, ut caveret ne, vel per coniecturas, occulta proximorum crimina iudicaremus. *Nolite enim* (inquit) *iudicare, et non iudicabimini*, Matth. 7[28]. Quod revera rationi consonum fuit, nam in hac mortali vita, in qua locus est poenitentiae et emendationis, utilis est, atque adeo necessaria fama, tum peccatori ipsi, ut resipiscat, tum etiam aliis proximis, quibus honor bonae famae prodesse potest. Ob idque peccata in hoc saeculo velanda Deus esse voluit et contegenda. Sed in die iuditii, ubi iam fama peccatoribus non erit necessaria, tunc expedit ut omnia ad manifestam vindicationem in publicum traducantur.

27. Mt 18, 15. 28. Mt 7, 1s.

racionalmente que lo que ha encomendado en secreto a alguien, porque de ello depende frecuentemente su honor o su fama, quede oculto a los demás. Por la misma razón, todos tienen el deber de derecho natural de mantenerlo.

La tercera razón viene por el fin. Del fin se toma la necesidad y la razón de ser de los medios, como dice Aristóteles. Y en la vida humana tenemos necesidad de encomendar y exponer nuestros secretos a otros para aconsejarnos de ellos o para quitar y liberarnos de las angustias y dolores, o para cualquier otra utilidad que nos reporta la amistad de los prudentes. En cambio, si los hombres no estuviéramos obligados a guardar los secretos, nunca confiaríamos nada a los amigos. Tenemos, pues, que la fe de los secretos es un precepto natural, de lo contrario quedaríamos privados de muchos y nobles servicios de los amigos.

Este razonamiento se confirma porque es ley natural que los asuntos y problemas públicos no se entreguen imprudentemente a cualquier plebeyo, sino que se encomienden a los senadores y diputados de reputada prudencia. Esto no ocurriría así de no haber confianza al encomendar un secreto. Por ello, las personas públicas están especialmente obligadas a guardar secreto, máxime en tiempos de guerra, ya que entonces se castiga con pena capital el hacer llegar a los enemigos los secretos públicos, como sancionó la ley *Omne delictum*.

Y, finalmente, se confirma la conclusión, porque la naturaleza ha hecho a los hombres para vivir en paz y sosiego, ya que todo hombre es por naturaleza un animal social, como señala Aristóteles. Pero si se hicieran públicos los secretos de los demás se generarían desórdenes y, a la larga, la ruina de la sociedad.

Que el guardar los secretos caiga también bajo precepto divino positivo se muestra en Mat 18, 15: *Si te llega el pecado del hermano, repréndele a solas con él*, con lo cual Cristo aparece sumamente solícito, cual médico delicado, de que los pecados ocultos no se propalen, sino que antes se intente corregirlos en secreto. Hasta tanto fue celoso de que se conserve el honor y la fama, que nos precavió de que no juzguemos los pecados ocultos por meras conjeturas, pues dijo: *no juzguéis y no seréis juzgados* (Mt 7,1s). Cosa muy razonable, pues mientras estamos en esta vida, en la que siempre hay tiempo para enmendarse y hacer penitencia, es útil y muy necesaria la fama tanto para el pecador que pueda corregirse, como para los demás que pueden aprovechar el honor de la buena fama. Por esto Dios quiso que los pecados en este mundo quedaran ocultos y velados, si bien en el día del juicio, cuando la fama ya no es necesaria a los pecadores, es oportuno que todo sea desvelado para que así se manifieste públicamente el justo castigo. Por eso en la primera a los Corintios dice el

Unde 1 Cor. 4[29]: *Nolite* (inquit Apostolus) *ante tempus iudicare, quadusque veniat Dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.*

Postremo probatur conclusio ex iure humano. Nam primum utroque iure cautum est ne quis, nisi via iuris, alterius crimen prodat, ut C. De famo. libel. 1 uni. ubi Valentinianus et Valentius stricte admonent, ut nemo quemquam, nisi in iuditio, diffamet; atque adeo, his qui extra iuditium libellos famosos spargunt, poenam decernunt capitis. Quae lex in concilio Illiberritano approbatur 3. Q.1 c. Si qui, ubi praetera anathematizantur qui id genus libellos in ecclesia ponunt. Qua causa et quaestione Gre. ca. Quidam maligni. excommunicavit quemdam qui libellum famosum produxit. Et Adr. c.1 huiusmodi infamatores praecepit flagellari. Nam poena capitis non intelligitur nisi quando libellus infamatorius crimina profert capitalia. Et ff. De iniuriis. ii. lex Cornelia. & Si quis. accumulatur poena hisce infamatoribus, *ut intestabiles sint*[30], idest, ut nec testamentum facere possint, nec ad testamentum tanquam testes adhiberi, ut exponitur l. Is cui ff. de testa. & Si quis, quae lex refertur in c. Si testes 4, q.3.

Et confirmatur conclusio. Nam leges humanae non solum prohibent quemquam nisi in iuditio diffamari, sed ne quis alium in iuditium deferat, nisi cuius crimen idoneis testibus probare posset, ut cavetur C. de proba. l. fi. Quae lex recipitur iure canonico 2.q.8,capit. Sciant. Nam crimen quod non probatur pro falso habetur in iure. Quocirca accusator qui in accusatione defecerit, decreto Damasi papae, poena plectitur talionis, cap. Calumniator 2, q.3. Et ibidem Adri.: *Qui non probaverit* (inquit) *quod obiecerit, poenam quam ipse intulerit patiatur*[31]. Et idem habetur ff. ad senatusconsultum Turpilianum l.1 .et C. de accus. l.fin.

Et tertio confirmatur. Quia non solum circa privatas personas hoc cautum est utroque iure, sed et praelatis praescriptum est, ne crimina puniant, quamvis sibi sint nota, nisi in iudicio fuerint probata. Stant decreta conciliorum Varenem. et Aphri. cap. Si tantum episcopus, et capit. Placuit, 6 q.2, ubi habetur, *nullam iniuriam episcopo irrogari, si ei soli non credatur*[32]. Nam *secretorum solus Deus et cognitor est et iudex*[33], d.32, cap. Erubescant. Et haec de secreto in generali. Nam de quibusdam secretis in particulari sunt etiam iura. Ut de poenitentiis et remissi. sub gravissima poena cavetur ne sacerdos quoque modo secreta confessionis revelet. Et cap. Ego episcopus, De iureiura. episcopus iurat servare secretum papae. Et 22. q.5, c. De forma, iubetur servus esse fidelis domino in secreto servando. Et ff. de re militari l. Omne delictum: *Exploratores*

29. I Cor 4, 5. 30. *Dig.*, 47, 10, 5. 31. *Decretum*, p. II, c.2, q.3, c.2 y 3. 32. *Decretum*, p. II, c.6, q.2, c.3. 33. *Decretum*, p. I, d.32, c.11.

Apóstol: *No juzguéis antes de tiempo, hasta que venga el Señor, quien iluminará los secretos de las tinieblas y manifestará las decisiones del corazón* (4,5).

Y, en último lugar, se prueba la conclusión por el derecho humano. Y es que lo primero que se ha previsto en ambos derechos es que nadie revele el crimen de otro, a no ser ante el juez, como dice la ley *Si quis famosum* de Valentiniano y Valencio, prohibiendo que nadie difame a otro si no es en juicio, la cual ley la recogió el Concilio Iliberritano, donde además se anatematiza quienes propalan en la Iglesia tal género de libelos. Y S. Gregorio en el canon *Quidam maligni* excomulgó al autor de un libelo difamatorio y Adriano mandó flagelar a tales infamadores, pues la pena capital no se aplica más que cuando los libelos esparcen crímenes capitales. Y la ley Cornelia penaliza a estos difamadores declarándolos incapaces de testar, es decir, ni puedan otorgar testamento ni figurar como testigos en el testamento, como explica la ley *Is cui* que se cita en el canon *Si testes*.

La conclusión se confirma por lo siguiente. Las leyes humanas no sólo prohíben que alguien sea difamado, sino también el que se le lleve a juicio, mientras su crimen no pueda probarse con oportunos testigos, como previene la ley *Sciant cuncti*, que también se recoge en el cap. *Sciant* del derecho canónico. Y es que el crimen que no puede probarse, el derecho lo tiene como no existente, por lo cual el acusador que no llega a probar la acusación es castigado con la pena del talión, conforme al decreto de S. Dámaso papa (canon *Calumniator*) y en el mismo lugar el papa Adriano dice que *quien no probare lo que denuncia, reciba la pena que él pedía*. Y lo mismo se encuentra en la ley *Accusatorum temeritas* y en la ley *Accusationis ordinem*.

La conclusión se confirma, en tercer lugar, porque ha sido prudentemente preceptuado, tanto a las personas privadas como sobre todo a los mismos prelados, que no se castiguen los crímenes que no fueran probados judicialmente, por muy conocidos que les sean a ellos. Así determinan los decretos de los concilios varenense y africano en los cánones *Si tantum episcopus* y *Placuit*, donde se lee que *no se hace injuria alguna al obispo si no se acepta su solo testimonio*, y es que *sólo Dios conoce y juzga los secretos*, como dice el canon *Erubescant*. Y esto refiriéndonos al secreto en general, pues algunos secretos gozan de derechos particulares, como el sigilo sacramental, del que el título *De poenitentiis et remission.* impone penas gravísimas a quien lo violare y en el canon *Ego episcopus* el obispo jura guardar los secretos del papa y en el canon *De forma* se preceptúa la fidelidad del siervo de guardar el secreto de su señor. Y la ley *Omne delictum* dice: *castíguese con pena capital a los espías que revelan*

plectentur poena capitis, qui exercitus secreta hostibus pandunt[34]. Colligamus ergo triplici nos iure constringi ad fidem secreti servandi.

[SECUNDA CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Praeceptum servandi secretum, tametsi habeat formam affirmativi, est negativum.

Probatur. Nam servare secretum est non revelare nisi ordine iuris, et ideo obligat semper et pro quocumpe tempore. Quotiescumque enim quis revelat secretum alterius, nocet illi, atque adeo peccat. Itaque perinde est servare secretum ac si dicas non diffamare proximum, si secretum est de re infami, aut non dare damnum, si secretum est de re cuius revelatio est causa damni.

[TERTIA CONCLUSIO]

Tertia conclusio. Secretum alienum temere et sine causa revelare peccatum est ex genere suo mortale, levius quidem quam homicidium et adulterium, sed gravius quam furtum. Loquimur hic de secreto crimine, nam de hoc est principalis intentio in tota relectione.

Probatur ergo prima pars. Peccatum illud est mortale ex genere, quod ratione obiecti est contra charitatem. Sed revelare secretum est huiusmodi. Ergo. Explicatur haec minor. Proprium et per se obiectum, et malum quod sequitur ex revelatione occulti sceleris est infamia proximi, nam fama est clara cum laude notitia, et qui revelat crimen alterius per se generat malam opinionem illius, sed per accidens est quod tale crimen obiiciatur peccatori in faciem, quod est contra honorem, pertinens ad contumeliam, aut quod talis revelatio vergat in detrimentum bonorum, aut vitae alterius (et hoc memoria teneatur ad notitiam dicendorum) sed quod denigrare famam proximi sit contra charitatem, patet, quia fama computatur inter bona humana, et ideo non stat quod quis diligat alium, et tamen denigret famam illius.

Secunda et tertia pars conclusionis afferuntur a S. Thoma 2-2, q. 73, art.3. Et probantur ambae. Nam gravitas peccatorum ex genere, debet attendi secundum gravitatem obiecti. Sed vita maius bonum est quam fama, et mors maius malum quam infamia. Ergo homicidium gravius peccatum est quam denigratio famae. Et quia adulterium de se opponitur futurae vitae et educationi prolis, fit, ut gravius etiam sit quam revelatio criminis, quae est contra famam. Dixerim ex genere, quia in individuo, si revelatio est contra vitam, vel infamia est valde notabilis, poterit esse maius peccatum quam adulterium.

Pari ratione probatur quod revelatio criminis sit maius peccatum quam furtum. Nam fama est maius bonum quam bona exteriora temporalia. Primo quia

34. *Dig.*, 49, 16, 6, &4.

al enemigo los secretos del ejército. En resumen, pues, que estamos obligados a guardar el secreto por triple derecho.

[SEGUNDA CONCLUSIÓN]

EL PRECEPTO DE GUARDAR SECRETO ES NEGATIVO, A PESAR DE QUE TENGA FORMA POSITIVA.

La prueba es que guardar secreto significa no revelarlo más que al juez, por lo cual obliga siempre y en cualquier tiempo. Cuantas veces alguien revela el secreto de otro, le infiere un daño y peca por ello. Así, pues, lo mismo es el precepto de guardar un secreto que el de no difamar al prójimo, si es secreto de algo infamante, o no inferir daño, si es de algo que puede causar daño.

[TERCERA CONCLUSIÓN]

REVELAR EL SECRETO AJENO TEMERARIAMENTE Y SIN RAZÓN ES PECADO MORTAL POR SU MATERIA, MENOS GRAVE CIERTAMENTE QUE EL HOMICIDIO O ADULTERIO, PERO MÁS GRAVE QUE EL ROBO.

Decimos esto del crimen secreto, que, por lo demás, es del que estamos hablando en todo el tratado.

La primera parte se prueba así. Se llama pecado mortal por la materia el que tiene un objeto contrario a la caridad. Y es lo que sucede cuando se revela un secreto. Luego queda demostrado. La menor se explica a continuación. El objeto propio y esencial del acto de revelar un crimen oculto, y en lo que está su razón de mal, es la infamia del prójimo, pues fama es un conocimiento cierto y elogioso. Pero quien revela un crimen de otro lo que produce es una opinión mala sobre él. Y para el caso es accidental el que tal crimen se le impute directamente a la cara, robándole la honra, como en el caso de la afrenta, o que la revelación redunde en detrimento de sus bienes o de la vida. (Téngase esto en cuenta para lo que después diremos). En todo caso, es claro que denigrar la fama del prójimo es lesionar la caridad, pues la fama es siempre un bien humano y por ello es contradictorio decir que amamos a uno y ensuciamos su fama.

La segunda y tercera parte de la conclusión están tomadas de Santo Tomás en la 2-2, q.73 artículo 3. La prueba de ambas es que la gravedad de los pecados por su materia debe tomarse de la gravedad del objeto, Y la vida es mayor bien que la fama y la muerte mayor mal que la infamia. Por tanto, el homicidio es más grave que la denigración de la fama. Como el adulterio lesiona la vida del futuro nacido y de su educación, tiene mayor gravedad que la revelación del crimen que lesiona la fama. Pero esta afirmación es en razón de la materia, pues nada obsta que en un caso concreto, si lo que se revela lesiona la vida o es una gran infamia, podría ser mayor pecado que el adulterio.

Por igual razón se prueba que la revelación del crimen es mayor pecado que el hurto. La fama, en efecto, es mayor bien que los bienes exteriores tem-

est bonum magis spirituale. Unde Prover. 22 [35]: *Melius est nomen bonum quam divitiae multae*. Deinde, quia latius et ad plures se extendit, sicut odor unguenti. Unde Eccls. 7 [36]: *Melius est nomen bonum quam unguenta pretiosa*. Et postremo quia diuturnius est. Unde Eccli. 41 [37]: *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri pretiosi et magni.*

Et confirmatur ex S. Thoma 2-2, q.33, ar.7, quia infamia plus nocet quam amissio bonorum temporalium. Nocet enim non solum in temporalibus (in quibus etiam saepe iacturam facimus) sed etiam in spiritualibus: quia multi timore infamiae arcentur a peccato, qui perdita fama obdurantur in illo. Unde Hieronymus super 18. capit. Matth.: *Corripiendus* (inquit) *seorsum est frater, ne, si semel pudorem vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato* [38]. Et secundo, quia infamia unius vergit in infamiam aliorum. Unde Augustinus in epistola ad plebem Hipponensem: Infamato uno religioso, totus conventus infamatur. Et tertio, quia prodito peccato unius, exemplo illius alii trahuntur ad peccandum. At vero haec dicta sint de revelatione secretorum in genere. Nam sunt in particulari nonnullae revelationes, ubi, praeter infidelitatem accumulantur circunstantiae aliorum genere peccatorum. Ut patefacere latronibus ubi latitet thesaurus proximi, praeter infidelitatem, genus est furti; quemadmodum prodere latenter hominem hostibus occidendum, genus est homicidii.

Servi ergo sunt et mancipia, qui pluris aestimant in pecunia fidem, quam in secreto, ut est apud comicum: Cuius tu fidem in pecunia perspexeris, verere ei verba credere, nam sapientes longe aliter sentiunt. Socrates enim celebratissimus lumine naturali colendam fidem potius docebat in arcanis, quam in creditis pecuniis. Et Cato, vel de hoc potissimum celebratus est, quod amicorum arcana mira sanctitate caelabat. Et Simonides homines infimae notae censebat eos qui secreta continere non possent, atque adeo similes servo illi apud comicum, qui rimarum plenus cuncta effundebat arcana Quid plura?. Usque adeo apud summos philosophos celebrata est secretorum fides, ut, vel ob hoc maxime, antiqui mysticas olim ceremonias in templis deorum statuerint, quas nefas erat in publicum efferre, ut capta inde silendi consuetudine, fidem secretorum colere et observare docerentur homines, ut est apud Plutarchum in De liberis educandis. Sed multo sane sanctior est christianis magisque religiosa secretorum fides, nam (quo tres positas conclusiones summo argumento stabiliamus) usque adeo ecclesiae solenne est secreta caelare, ut sacrosanctum eucharistiae sacramentum sacerdos occulto peccatori ministra-

35. Prov 22, 1. 36. Eccl 7,1. 37. Eccli 41, 15. 38. *Comm. In Mat.*, c.18: ML 26, 136.

porales. Ante todo, porque es un bien espiritual, por lo que dicen los Proverbios: *Vale más una buena fama que muchas riquezas* (22,1). Y, además, porque se extiende a muchas más cosas, como el olor del perfume, por lo que se lee: *Más vale un buen nombre que el óleo perfumado* (Ecl 7,1). Y, en último lugar, porque es más duradero, como se dice: *Preocúpate de tu buen nombre, que eso te quedará, más que mil tesoros de oro* (Eclo 41, 15).

Esto se confirma con la doctrina de Sto. Tomás en 2-2, q.33, artículo 7, donde se dice que la infamia es más perniciosa que la pérdida de bienes temporales. Y es que daña no sólo en los bienes temporales, en los que también frecuentemente sufrimos daño, sino también en los espirituales, pues muchos se retraen de hacer el mal por temor de la infamia y, si se pierde, ya no hay muros. S. Jerónimo comenta el cap. 18 de Mateo diciendo que *hay que corregir apartadamente el hermano, de modo que no se endurezca más, si pierde el pudor y la vergüenza*. Y, en segundo lugar, porque la infamia de uno redunda en la de los demás, como decía S. Agustín a sus fieles: si se difama un religioso, es todo el convento el que queda infamado. Y, en tercer lugar, porque, descubierto el pecado de uno, los demás son requeridos a seguir su ejemplo. Pero todo esto lo decimos de la revelación de secretos en general, pues hay revelaciones concretas que, además del pecado de infidelidad, se agravan con otras circunstancias, como es el caso de revelar a un ladrón dónde guarda el prójimo su tesoro, lo cual es incurrir en hurto, o señalar al enemigo dónde se encuentra a quien van a matar, lo cual es incurrir en homicidio.

Así, pues, se puede tachar de siervos y mercaderes a quienes estiman más el dinero que la fidelidad en los secretos, como dijo el autor cómico: A quien veas que compra su fidelidad por dinero, no le encomiendes tus secretos, pues los sabios no actúan así. El admirable Sócrates pensaba que la virtud de la fe se cultivaba más en los secretos por la razón natural, que en las riquezas. Y Catón cuidaba con sumo respeto los secretos de los amigos, por lo cual fue muy alabado. Y Simónides menospreciaba a quienes no sabían guardar los secretos y se parecían al esclavo de la comedia que derramaba secretos por todos sus agujeros ¿Hay algo más todavía? Tanto celebraron los grandes filósofos la fidelidad en los secretos que para esto se estatuyeron simbólicas ceremonias a los dioses en los templos que no podían contarse fuera, para que así, acostumbrados a lo arcano, los hombres se acostumbraran a respetar y callar los secretos, como piensa Plutarco en *De liberis educandis*. Pero todavía es más santa y religiosa la fidelidad para los cristianos, pues tan solemne es en la Iglesia el precepto de guardar los secretos, que, resumiendo nuestras tres conclusiones en un solo argumento, se llega a que el sacerdote no puede negar la comunión a quien por secreto saber ser pecador, antes que revelar su crimen, aun-

re debeat, antequam eius crimen prodat, etiam si illud extra sacramentum secreto noverit. Quae doctrina est Augustini homel. 50. de poeni., et refertur secunda quaestione prima capit. Multi.

[IV CONCLUSIO]

Quarta conclusio. Gravius peccatum est revelare secretum quod quis ex debito iustitiae tenetur tacere, quam illud ad quod solum tenetur de honestate naturali, caeteris paribus. V.g. senatori aut canonico gravius peccatum est revelare secreta publica, quam privatae personae revelare illud quon non incumbit sibi ex officio tacere, nam in priori est vera ratio iustitiae et in altero non est tam propria ratio iustitiae. Atque adeo sacerdoti summum scelus est revelare secretum confessionis, quia non solum est infidelitas contra ius naturale, sed est sacrilegium et contaminatio sacramenti contra ius divinum, et praeterea est in perniciem maximam christianismi, nam, sublato sigillo secreti, tolleretur sacramentum confessionis, quod christianis maxime est necessarium.

Quod si quis percontetur ubi in evangelio expressum sit illud ius divinum, respondetur quod licet nullibi sit expressum, tamen manifeste colligitur ex necessitate finis. Ex illis namque verbis Io. 20[39]: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta erunt*, colligitur praeceptum sigilli, tanquam medii ad finem. Quare id genus secretum nulla de causa, nec propter summum bonum totius orbis, revelandum est, ut infra dicturi sumus q. ult. membri tertii. Quapropter sacerdoti revelanti summa poena destinata est, ut scilicet officio privatus perpetuam agat poenitentiam, videlicet (secundum antiquam formam) *ignominiose peragrando per orbem*[40], cap. Secerdos, De Poeni. d.7. *Sed iam modo intrudi debet in arctissimum monasterium*[41] c. Omnis utriusque sexus, De poeni. et re.

[SECRETORUM GRADUS]

Sed et in secretis privatis sunt etiam gradus. Unde si ordinem secretorum colligere iuvat, in primo gradu est secretum confessionis; in secundo secretum publicum extra confessionem; in tertio quando privata persona per iniuriam extorsit secretum alterius, nam tunc de iustitia tenetur illud servare, quemadmodum fur tenetur restituere furtum, ut si iudex vel alia persona vi et iniuria extorsit secretum ab aliquo, tenetur illud caelare. Et eodem modo qui literas alienas aperuit, praeter peccatum quod commisit aperiendo, peccat revelando, contra iustitiam. In quarto gradu est quando quis ex sua bonitate, data fide, rece-

39. Io 20, 23. 40. *Decretum*, p. II, c.33, d.6, c.2. 41. *Decret. Greg. IX*, l.5, t.38, c.12.

que ese crimen lo conociera fuera de confesión. Esto es lo que enseñó S. Agustín en una homilía que recoge el canon *Multi*.

[CUARTA CONCLUSIÓN]

ES PECADO MÁS GRAVE, EN IGUALDAD DE CIRCUNSTANCIAS, REVELAR EL SECRETO AL QUE ESTAMOS OBLIGADOS POR JUSTICIA, QUE AQUEL AL QUE SÓLO ESTAMOS OBLIGADOS POR HONESTIDAD NATURAL.

Por ejemplo, es más grave que el senador o el canónigo revelen los secretos públicos que el que una persona privada revele aquello a lo que no está obligado por profesión, pues en el primer caso se trata de verdadera obligación de justicia, y no tanto en el segundo. También es de suma gravedad el que el sacerdote revele el secreto de confesión, pues su infidelidad no es sólo contra el derecho natural, sino que es verdadero sacrilegio y lesión del sacramento contra el derecho divino y, por si fuera poco, es un gran daño a la sociedad cristiana, ya que, destruido el secreto de confesión, se arruina el sacramento de la confesión que es tan necesaria a los fieles.

Si alguien preguntare dónde consta ese derecho divino, respondemos que, aunque en ningún sitio conste expresamente, se deduce abiertamente del fin necesario. En las palabras de S. Juan: *A quienes perdonareis los pecados, les quedan perdonados y a quienes se los retuvierais, les quedan retenidos*, está contenido el precepto del sigilo sacramental, como el medio se contiene en el fin. Esta es la razón por la que este género de secreto no pude revelarse por causa alguna, ni siquiera por el bien de toda la humanidad, como luego diremos al final de la tercera sección. El sacerdote que lo revelare es castigado con la pena más grande, que es la de privación del oficio para que haga perpetua penitencia, cual es (como decía el texto antiguo en el canon *Sacerdotes*) *arrastrar su ignominia por todo el mundo*, aunque *ahora inmediatamente se le castiga a ser recluido en un rígido monasterio*, conforme al canon *Omnis utriusque sexus*.

[LOS GRADOS DE LOS SECRETOS]

En los secretos privados hay grados. Si queremos ordenar los secretos, en el primer grado hay que poner el sigilo sacramental; en el segundo, el secreto público fuera de confesión; en el tercero, el secreto arrancado injustamente a otro por una persona privada, pues en este caso la justicia obliga a guardarlo, del mismo modo que el ladrón debe restituir lo robado. Es el caso del juez u otra persona que violenta o injustamente arranca a alguien un secreto y que están obligados a no revelarlo. Del mismo modo, quien abrió una carta ajena, además del pecado de violar la correspondencia, peca contra la justicia descubriendo lo secreto. El cuarto grado es el de quien sin obligación y prometiendo

pit arcanum amici. Tunc enim etiam de iustitia, tenetur illud tacere, nam alter non commisisset secretum nisi ille daret fidem, et ideo illic est fides secreti, sicut fides depositi. In quinto et ultimo gradu est quando quis visu aut relatione alterius novit secretum, nam tunc solum tenetur servare de honestate naturali. Nihilominus esset peccatum mortale revelare, nisi via iuris; nam honestas naturalis pars est iustitiae, ut dictum est, potentialis. Augetur etiam aliunde obligatio secretorum, ut si quis accipit secretum sub iuramento, aut si revelatio illius esset in periculum vitae, etc. Insinuabat se hic quaestio an servare secretum usque adeo sit in praecepto, ut teneatur quis aliquando prius mortem oppetere, quam illud revelare. Sed haec in tertio membro congruentius disputabitur, quando quispiam contra ius de occulto crimine interrogatur, quidnam sit acturus.

[V CONCLUSIO]

Quinta et ultima conclusio. Qui secretum alienum temere et sine causa revelat, tenetur ad restitutionem famae. Hoc patet, postquam fama est vere bonum alienum, quod ille abstulit. Sed tamen hanc conclusionem non est praesentis loci tractare; diximus enim latius de illa in materia de restitutione. Sed satis est hic meminisse quod revelator secreti non tenetur restituere, retractando se, nam retractatio illa esset mendacium. Sed dicunt quidam quod debet dicere se male et praeter ius esse loquutum, quod tamen ego numquam credidi, nam potius esset hoc confirmare infamationem. Enimvero qui non dicit se fuisse mentitum, insinuat se verum dixisse. Sed alia via facienda est restitutio, ut si ille infamator bene alias loquatur de infamato, vel in aliis bonis compenset infamiam. Nam potest commutari fama cum bonis alterius generis, ut dicit S. Tho. 2-2, q.62, art.2 ad secundum. Potest tamen diffamatus remittere restitutionem famae, sicut restitionem aliorum bonorum, ut illic comprobavimus.

AD PRIMUM ARGUMENTUM multis modis solet responderi. Primo quod Christus non revelavit personam Iudae in singulari, sed in commune dixit: unus vestrum me traditurus est, ut dicit Eugenius, cap. Si sacerdos, De officio ord. Sed tamen haec solutio non prorsus satisfacit, nam quanquam Matth. 26 sint illa verba generalia, tamen statim subiungitur: *Qui intigit manum mecum in paropsyde, hic me tradet*[42] Quod si quis dicat multos simul intinxisse in eadem paropsyde, saltem Ioan. 13 (quod est argumentum nostrum) Iudam proprie designavit dicens: *Cui ego panem intinctum porrexero*[43].

42. Mt 26, 23. 43. Io 13, 26.

callar, recibe una confidencia del amigo. En este caso, también la justicia le obliga a callarlo, ya que no se le hubiera confiado de no mediar la promesa de callarlo, y estamos ante una promesa de callar, como lo es la promesa de guardar algo en depósito. El quinto y último grado es el de quien ve u oye un secreto de otro, el cual sólo está obligado a guardarlo por honestidad natural. Sin embargo, sería pecado mortal el revelarlo, salvo el caso de un juicio, pues la honestidad natural es parte potencial de la justicia, como dijimos. Y puede acrecentarse la obligación del secreto, si se recibe el secreto bajo juramento o si su revelación reportara peligro de la vida o algo similar.

Cabría preguntar aquí si el precepto de guardar el secreto llegue al extremo de que, en algún caso, haya que perder la vida antes que revelarlo. Pero esta cuestión estará mejor tratada en la tercera sección, en que se plantea qué decisión tomar cuando injustamente se interroga a alguien sobre un crimen oculto.

[QUINTA CONCLUSIÓN]

La última conclusión es: QUIEN REVELA UN SECRETO INCONSIDERADAMENTE Y SIN MOTIVO, ESTÁ OBLIGADO A RESTITUIR LA FAMA.

Es evidente porque se le ha privado de un bien ajeno como es la fama. Pero no es el momento de tratar este tema, que ya expusimos cuando hablamos de la restitución. Por el momento, baste con recordar que quien revela un secreto no debe restituir a modo de retractación, pues la retractación sería una mentira. Algunos dicen que debe confesar que obró mal y que se excedió en la lengua, lo cual yo no veo bien, pues eso equivale a confirmar la infamación. Y es que de no decir que mintió, confirma que es verdad lo que dijo. Hay, en cambio, otra vía para restituir, como es el hablar bien del difamado en otros asuntos o compensar la infamación con otros bienes. Cabe, en efecto, conmutar el bien de la fama con otros bienes, como sugiere Sto. Tomás en 2-2, q.62, artículo 2 ad 2. Y cabe también que el difamado condone la restitución de la fama, como se condona la restitución de cualquier bien, como dijimos en otra parte.

SOLUCION DE LOS ARGUMENTOS. 1. Al primer razonamiento se suele responder de modos distintos. Así, puede responderse que Cristo no reveló la persona de Judas en particular, sino que sólo en general dijo: Uno de entre vosotros me traicionará, como sostiene el papa Eugenio en el cap. *Si sacerdos*. Pero esta respuesta no es satisfactoria, pues, aunque Mateo usa esas palabras generales, añade a continuación: *Quien mete conmigo la mano en el plato será quien me entregue* (Mt 26, 23). Si alguien piensa que muchos metieron la mano en el mismo plato, todavía encontramos, como pienso yo, que Juan designó a Judas en concreto al decir: *Aquél a quien pasare el pan mojado* (Ju 13, 26).

Aliter etiam respondet S. Tho. 2-2, q.33, ar.7, scilicet quod Christus, tanquam Deus, habebat publicum peccatum Iudae, et ideo poterat illud statim denunciare[44]. Vel dicendum (ut reor) quod Christus non denunciavit peccatum praesens Iudae quod habebat in animo, sed tanquam propheta praenuntiavit quod futurum erat, et praenunciatio erat necessaria ad finem redemptionis, ut persuaderet se non tradi inscium aut invitum. Unde publice solum praenunciavit illud in genere, scilicet 'unus vestrum' ut dicit Eugenius, sed peculiariter Ioanni designavit Iudam ad petitionem Petri, ut tutus esset se non esse illum traditorem, nam id verebatur Petrus.

Ad illud Levi. quinto, conceditur quod tenetur quicunque revelare peccatum secretum proximi, illi qui potest prodesse et non obesse, ut latius explicabimus membro secundo. Et eadem ratione intelligitur illa lex: Eum qui ff. De iniuriis, videlicet *quod eum qui nocentem infamavit* (scilicet ordine iuris) *non est bonum ob eam rem condemnari*[45].

AD SECUNDUM principale respondetur quod praeceptum fidelitatis secreti servandi reducitur ad octavum praeceptum: Non falsum testimonium dices, nam quod non probatur, pro falso quodammodo habetur in iure.

AD TERTIUM, conceditur quod licet astrologis, aut de astris, aut de complexione, aut de physonomia, affectiones hominum et quodammodo peccata in genere praenuntiare, dummodo fiat salva fama alterius, nec certo affirmetur tanquam res manifesta. Ut si asserat talem hominem, quia tali sydere natus, in tale genus virtutum naturam habere temperatam, aut in tale genus vitiorum eam habere corruptam. Et hoc non est revelare occultum crimen, sed docere quid sit in natura rerum. At vero in particulari asseverare eum aut hoc furtum, aut homicidium patraturum, temeritas est.

ET AD CONFIRMATIONEM de historicis, primo non est necessarium omnes historicos excusare, nam sunt qui multa scribunt, quae potius essent silentio praetereunda. Et secundo quanquam multa crimina scribant quae non essent alias adeo publica, hoc tamen licet propter bonum publicum ut homines exemplis antiquorum instruantur et perterreantur. Eo vel maxime si enarrentur historiae priscorum, nam occulta delicta viventium in publicum efferre, libellum esset conficere diffamatorium.

44. *Summa Theol.*, II-II, q.33, a.7, ad 2. 45. *Dig.*, 47, 10, 18.

Puede también responderse como lo hace Sto. Tomás en 2-2, q.33, artículo 7, que Cristo, como Dios, era conocedor público del pecado de Judas y por ello podía pasar sin más a denunciarlo. Y cabe también responder (como es mi opinión) que Cristo no denunció el pecado presente de Judas que él conocía internamente, sino que, como profeta que era, denunció lo que iba a ocurrir y esa profecía era necesaria para los fines de la redención, a saber que era consciente y aceptaba lo que iba a suceder. Por eso su profecía fue sólo genéricamente, al decir "uno de vosotros" como dice el papa Eugenio, pero es cierto que designó en concreto a Judas en la contestación a Juan a petición de Pedro, para dar confianza a Pedro que temía ser él quien lo entregase.

Respecto a lo del capítulo quinto del Levítico, se puede aceptar que estamos obligados a revelar el secreto del prójimo a quien lo use para favorecer y no para dañar. Y así lo explicaremos en la sección segunda. E igualmente se interpreta la ley *Eum qui*, a saber, que *no es recto condenar a quien denunció al malvado.*

2. La respuesta es que el precepto de fidelidad de guardar el secreto pertenece al octavo precepto de no decir falsos testimonios, pues lo que no se prueba el derecho lo tiene como falso.

3. Se admite que los astrólogos anuncien de antemano los sucesos humanos y, en cierto modo, también los pecados en general, sirviéndose de los astros, de la constitución física o de los rasgos personales, pero salvando siempre la fama ajena y que no se haga cual si fuera algo irremediable. Así, pueden afirmar que tal hombre, por haber nacido bajo tal signo celeste, tendrá una constitución favorable a unas virtudes o a tales vicios. Pero esto no es revelar un crimen oculto, sino mostrar lo que es posible en la naturaleza. Si, en cambio, se afirmara que ha robado o ha cometido un homicidio, sería una temeridad.

4. Respecto a la confirmación por lo que hacen los historiadores, no se trata de justificar siempre a los historiadores, que cuentan muchas cosas que sería bueno que callaran. Pero, además, aunque cuenten delitos que estaban ocultos, pueden bien justificarse en razón del bien público que reporta el que los hombres conozcan los ejemplos de los antiguos y se amedrenten con ellos, tanto más si se cuentan las historias de los ya muertos, y no sacar a luz pública los delitos ocultos de los vivos que equivale a sacar un libelo difamatorio.

QUAESTIO TERTIA

UTRUM HOMINEM INFAMARE SEIPSUM REVELANDO TEMERE PROPRIUM CRIMEN, SIT MORTALE PECCATUM

AD PARTEM AFFIRMATIVAM arguitur illo praecepto sapientis recitato Eccli. 41[46]: *Curam habe de bono nomine.* Et Esaia 3[47] reprehenduntur *qui peccata sua sicut Sodoma praedicant, nec abscondunt*; et Psal. 51[48]: *Quid gloriaris in malicia*,(sic) et Psal. 93[49]: *Usquequo peccatores gloriabuntur, effabuntur et loquuntur iniquitatem?.*

SECUNDO arguitur ratione. Revelare peccatum est contra naturam peccatorum, quae, suapte natura ut diximus, sunt abscondenda. Sed quidquid sit contra naturam videtur esse peccatum mortale. Ergo.

TERTIO arguitur. Fama est bonum. Ergo illam negligere est peccatum, quod videtur esse mortale, nam est contra naturam boni, quod omnia suapte natura appetunt.

ET CONFIRMATUR. Infamare proximum revelando eius crimen est mortale, ut dictum est quaestione proxima. Ergo et infamare seipsum. Consequentia patet ex ordine charitatis, qui in quocumque homine incipit a se ipso.

Ad haec ACCEDIT AUTHORITAS AUGUSTINI in libello De bono viduitatis, capit. 20, quod refertur II, q.3 capi. Non sunt audiendi, ubi vehementer increpat illos, qui putant satis esse habere bonam conscientiam apud Deum, imprudenter et crudeliter contemnentes propriam famam, *quia nobis* (inquit) *necessaria est vita nostra, aliis vero fama nostra*[50]. Idem repetit in sermone De communi vita clericorum, quod habetur 12,q.1 ca. Nolo.

SED IN CONTRARIUM est quia ubi nulla est iniuria, non est peccatum mortale. Sed hominem revelare proprium crimen non est iniuria, quia hominis ad se non est iniustitia, ut est apud Arist. 5 Ethi. Ergo revelare proprium crimen non est mortale.

Ad quaestionem respondetur septem conclusionibus.

[PRIMA CONCLUSIO]

Prima. Hominem revelare proprium crimen temere et sine causa peccatum est. Conclusio haec satis comprobata est argumentis propositis ad partem affir-

46. Eccli 41, 15. 47. Is 3, 9. 48. Ps 51, 3. 49. Ps. 93, 4-5. 50. *Decret.*, p. II, c.11, q.3, can. 56.

CUESTIÓN III

¿ES PECADO MORTAL DIFAMARSE A SÍ MISMO, REVELANDO INCONSIDERADAMENTE UN DELITO PROPIO?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN AFIRMATIVA. 1. Está el argumento del sabio recogido en Eclo 41,15: *Preocúpate de tu buen nombre.* También Isaías reprende a quienes *manifiestan y no ocultan sus pecados como Sodoma* (3,9). Y el salmista: *¿Por qué te glorías en el mal?* (51,3) y *¿Hasta cuándo los impíos se gloriarán, divulgarán y discursearán de sus iniquidades?* (51,3).

2. La razón arguye que revelar el delito es contra la naturaleza del pecado que, por su misma naturaleza, es algo oculto. Y todo lo que es contra la naturaleza es pecado mortal.

3. Se arguye también porque la fama es un bien. Luego el desdeñarla es un pecado, que parece ser mortal, pues contraría la esencia del bien que naturalmente todos apetecen.

CONFIRMACIÓN. En la cuestión anterior dijimos que difamar al prójimo revelando su delito, es pecado mortal. Por tanto, también lo es difamarse a sí mismo, como se confirma porque el orden de la caridad empieza en cualquier hombre por sí mismo.

Y puede traerse a colación la autoridad de S. Agustín en el capítulo 20 de la obra *De bono viduitatis*, cuyo texto se recoge en el Decreto, donde con vehemencia increpa a quienes piensan que basta con tener la conciencia limpia ante Dios, pero destruyen imprudente y desconsideramente su propia fama, porque, como él dice, *nuestra vida es necesaria para nosotros, pero nuestra fama lo es para los demás*. Y lo mismo repite en el Sermón sobre la Vida Común de los Clérigos, recogido en el canon *Nolo*.

POR LO CONTRARIO, está que donde no hay injuria alguna, no puede haber pecado mortal. Y como revelar el delito propio no es injuria, ya que nadie es injusto consigo mismo, como dice Aristóteles, se sigue que revelar el delito propio no es pecado mortal.

Esta cuestión la resolveremos en siete conclusiones.

[PRIMERA CONCLUSIÓN]

La primera es: REVELAR EL DELITO PROPIO TEMERARIAMENTE Y SIN MOTIVO ES PECADO.

mativam, nam est et contra naturam peccati, quod debet caelari, cum sit malum, et contra naturam famae, quae cum sit quoddam bonum, conservanda est. Dixerim sine causa, quia revelare crimen proprium ad capiendum consilium, vel velandam tristitiam, non est aliud quam operae pretium, atque adeo virtus.

[SECUNDA CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Ex genere suo non est contra iustitiam, sed solum praeter charitatem, qua quicunque tenetur se et sua diligere. Haec itidem conclusio in priori quaestione probata est, nam iustitia, ut inquit Aristoteles quinto Et. est ad alterum, et ideo hominis ad seipsum nec iustitia est nec iniustitia; et volenti, ut ibidem dicit Aristoteles non fit iniuria. Quare, qui prodigus est famae, ex genere suo, nisi aliae qualitates circunstent nemini facit iniuriam.

[TERTIA CONCLUSIO]

Tertia conclusio. Hominem revelare proprium crimen sine causa, ex genere suo, ut existimo, non est peccatum mortale, sed solum veniale. Conclusio haec saepe in has scholas producta est, et sunt magistri nostri qui eam affirmaverunt, et nostris nos lectionibus eam obiter attingimus. At nundum (sic) hactenus de suis penitus principiis eam comperi ratiocinatam, quapropter in animo est prorsus examinare quid habeat veritatis.

Explico primo conclusionem. Revelare quempiam suum crimen proprium, ex genere suo, nihil aliud est, quam denigrare propriam famam, nam si id fiat per iactantiam aut per complacentiam peccatorum, circunstantiae sunt addentes gravitatem supra genus peccati infamiae.

Et, ut opposita iuxta se posita clarius elucescant, sententia est domini Caietani nobilissimi auctoris contraria huic nostrae, Super 2-2, q.73, articul. secundo, quae complectitur tres propositiones. Prima. Hominem infamare seipsum ex genere suo est peccatum mortale, sicut occidere seipsum. Et quanquam non ponat exemplum nisi in casu quo quis infamat se, imponendo sibi falsum crimen, tamen rationes eius aequo pede procedunt quando quis praeter ius revelat occultum suum crimen, nam generaliter illic et in summa in verbo 'detractio' dicit quod infamare seipsum est mortale, et gravius quam infamare alium. Et manifestum est quod revelare proprium crimen, est infamare se. Secunda eius propositio est: Hoc non solum est contra charitatem, sed contra iustitiam,

Esta conclusión se apoya en los argumentos recogidos a favor de la opinión afirmativa, pues tal revelación lesiona la condición de todo pecado que debe mantenerse oculto por ser un mal, y también la condición de la fama, que, por ser un bien, debe custodiarse. Pero digo esto cuando la revelación es sin motivo, pues el hacerlo para aconsejarse o para superar la tristeza es algo muy laudable y virtuoso.

[SEGUNDA CONCLUSIÓN]

La segunda conclusión es: EN RAZÓN DE SU SOLA MATERIA, NO ES CONTRA LA JUSTICIA, SINO SÓLO FUERA DE LA CARIDAD, POR LA QUE ESTAMOS OBLIGADOS A AMARNOS A NOSOTROS MISMOS Y A NUESTRAS COSAS.

También esta conclusión ha sido probada en la primera cuestión, ya que la justicia, como dijo Aristóteles en el libro V de los *Éticos* es para con otro, mientras que consigo mismo ni hay justicia ni injusticia y a quien consiente, como allí mismo afirma Aristóteles, no se le hace injuria. Por lo tanto quien disipa su fama, en cuanto tal, no injuria a nadie, mientras no se le añadan otras circunstancias.

[TERCERA CONCLUSIÓN]

La tercera es: QUE ALGUIEN REVELE SU PROPIO DELITO SIN MOTIVO, NO ES PECADO MORTAL, SINO SOLO VENIAL, SEGÚN MI ESTIMACIÓN.

Esta conclusión ha sido propuesta reiteradamente en nuestras escuelas, nuestros maestros la han defendido y nosotros mismos la hemos propuesto alguna vez en nuestras lecciones. Pero hasta ahora no se ha aducido una razón totalmente convincente, por lo que nos proponemos examinar si es plenamente verdadera.

Y empiezo por explicarla. Revelar a alguien el propio delito de por sí no es más que denigrar la fama propia, ya que, de hacerlo por jactancia o complacencia en el mismo pecado, estaríamos ante circunstancias agravantes del pecado de infamia.

Para que nuestro punto de vista aparezca más claro, recogemos la opinión contraria a la nuestra de un ilustre autor, Cayetano, quien la propuso en los Comentarios a 2-2, cuestión 73, artículo segundo, en tres tesis. La primera es que el difamarse a sí mismo es, por su propia materia, un pecado mortal, al igual que el suicidarse. El ejemplo que él pone se refiere a la imputación a otro de un delito falso, pero sus razonamientos valen lo mismo para el caso de quien revela el delito propio, porque, tanto en este lugar como en la *Suma*, bajo la palabra "difamación" entiende siempre que la difamación por sí misma es siempre pecado mortal, más grave incluso que la difamación de los demás. Y es indudable que revelar el delito propio es difamarse a sí mismo. Su segunda tesis

nam infamans se facit iniuriam ecclesiae et reipublicae, cui necessaria est cuiuscunque fama. Unde colligit quod nulla de causa quis excusatur a peccato mortali infamando se, etiam si positus in tormentis infamet se, ad liberandam vitam. Tertia propositio eius est, quod qui infamat se, tenetur sibi restituere famam, quia illam per iniustitiam sibi abstulit.

At vero, salva auctoritate doctoris gravissimi, atque adeo mihi colendissimi, probatur in contrarium conclusio nostra, videlicet quod hominem infamare seipsum non sit ex genere mortale. In primis non est contra charitatem proximi, quia nemini nocet, nec contra charitatem propriam, nam charitas qua quisque tenetur se diligere, de per se et primo solum obligat quantum ad bona spiritualia virtutum et gratiae; sed quantum ad bona temporalia, non obligat, nisi quatenus sunt necessaria ad finem spiritualem. Ergo quando fama mea non est simpliciter mihi necessaria ad virtutem, non est contra meam charitatem eam negligere, sed solum erit praeter charitatem, id est, contra fervorem charitatis, postquam est verum bonum. Et ideo ex genere suo non est nisi peccatum veniale.

Secundo arguitur. Prodigalitas pecuniae ex genere suo, ut solum dicat: sine causa abiicere bona, non est peccatum mortale, quia homo habet liberum arbitrium suorum bonorum, sed solum esset mortale ex circunstantia, si homo teneretur alere familiam aut providere pauperibus in gravi necessitate. Ergo neque prodigere famam, neque honorem, ex genere suo est mortale, quia postquam fama et honor sunt bona exteriora, tam liberum arbitrium habet homo super famam et honorem quam super alia bona.

[DUO BONORUM GENERA]

Hic autem insinuatur punctum opinionis Caietani. Etenim notandum duo esse genera bonorum. Alia nanque sunt quorum homo est dominus, ut sunt pecuniae et facultates exteriores, quas homo pro libito potest donare aut abiicere, quare, si sine causa quis abiiciat huiusmodi bona, non peccat mortaliter. Sed aliud est bonum cuius homo non habet arbitrium, ut est vita, quia non potest homo se occidere. Existimat ergo dominus Caietanus quod honor et fama sunt omnino sicut vita, itaque homo non habet potestatem suae famae, sed quod solus Deus et Respublica habent dominium famae, et ideo qui infamat se, facit iniuriam Reipublicae et tenetur restituere.

es que este pecado no es sólo contra la caridad, sino también contra la justicia, porque quien se difama a sí mismo injuria a la Iglesia y a la sociedad política, que necesitan de la buena fama de todos. Por ello concluye que nadie se excusa de pecado mortal al difamarse a sí mismo por ninguna causa, ni siquiera la de que alguien lo hizo para salvar su vida al estar sometido a tormentos. Y la tercera tesis es que quien se difama, está obligado a devolverse la buena fama, ya que injustamente se la quitó a sí mismo.

Sin embargo, sin menoscabo de la autoridad de tan ilustre autor, al que respeto singularmente, pruebo mi conclusión opuesta a lo que él dice y que enunciamos diciendo que el infamarse a sí mismo no es, en razón de la sola materia, pecado mortal. En efecto, ante todo no lesiona ni la caridad para con el prójimo, pues a nadie lesiona, ni la caridad para consigo mismo, ya que la caridad que nos lleva a amarnos a nosotros mismos contempla primaria y esencialmente los bienes espirituales de la gracia y las virtudes y, si lo referimos a los bienes temporales, sólo obliga en la medida en que son imprescindibles para alcanzar los fines espirituales. Por tanto, si mi fama no me es estrictamente necesaria para la virtud, no lesiono la caridad al descuidarla, sino que sólo actúo fuera del orden de la caridad o del bien que representa el acrecentamiento de la caridad. En consecuencia, es una materia que no excede el pecado venial.

La segunda razón procede por comparación con el derroche de la fortuna, es decir, dilapidar sin causa los bienes, que de por sí no es pecado mortal, ya que la persona dispone libremente de sus bienes. Sólo sería pecado mortal, si se le añaden algunas circunstancias, como tener obligaciones familiares que necesitan esos bienes u obligaciones para personas en extrema necesidad. Luego no es pecado mortal en razón de la materia el dilapidar la propia fama o el honor, pues al ser el honor y la fama bienes exteriores, somos tan libres de usarla como lo somos respecto a los demás bienes exteriores.

[DOS GÉNEROS DE BIENES]

Es aquí donde se introduce la opinión de Cayetano. Y es que hay dos géneros de bienes: uno, sobre el que tenemos dominio, como es el dinero y las riquezas exteriores, que podemos dar o perder a nuestro libre albedrío, de modo que, si lo hacemos sin razón suficiente, no por eso cometemos pecado mortal. Pero hay otro género de bienes de los que no tenemos pleno dominio, como es la vida, pues no nos está permitido suicidarnos. Pues bien, Cayetano juzga que el honor y la fama son como la vida y que, por lo tanto, la persona no tiene dominio absoluto de su fama, sino que sólo la tienen Dios y la sociedad. De ahí que quien se infama a sí mismo cometa una injusticia con la sociedad y debe restituirla el bien de que le ha privado.

Nos tamen, salvo meliori iudicio, censemus contra, honorem et famam esse sicut pecuniam, quantum ad hoc, et hominem habere arbitrium illorum, sicut pecuniae, nisi quod in genere venialis gravius esset prodigere famam, qui est maius bonum, quam pecuniam. Et movemur hac ratione: quia de vita est expressum praeceptum. Illo enim praecepto Non occides, non minus prohibetur quisquam se occidere quam alium, ut docet egregie Augustinus libro primo de Civitate Dei, c. 20. Item de vita legimus solum Deum esse dominum illius, ut Deutero. 23[51]: *Ego occidam et ego vivere faciam*; et Sap. 16[52]: *Tu es Domine qui vitae et mortis habes potestatem*. Unde colligitur, nos non esse dominos propriae vitae. Item ratio naturalis est manifesta: quia cum vita sit fundamentum omnium bonorum, atque adeo naturalissimus appetitus omnium rerum sit conservandi se, consequens est, ut homo non habeat arbitrium vitae, sed solus Deus est qui potest hominem occidere, etiam pro libito, et respublica, quae potest eum occidere solum pro bono publico. Unde colligit S. Tho. 2-2, q.64, ar. quinto, quod occidens seipse non solum facit contra charitatem, sed contra iustitiam, respectu Reipublicae, cuius est vita hominis. Sed tamen de fama, nihil tale legimus; immo ratio naturalis oppositum docet, videlicet quod sit in arbitrio nostro, ut sine peccato mortali possimus illam negligere. Quod profecto loco modo citato S. Th. in solutione ad tertium aperte videtur sentire. Ait enim quod licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam foeliciorem, non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae, et ideo non licet homini se interficere. Ac si aperte dicat universa hominis bona sunt posita in eius arbitrio praeter vitam, unde nec famam excipit nec honorem.

Et confirmatur haec ratio. Quamvis fama et honor sint praestantiora bona suapte natura, quam pecunia et facultates, nihilominus magna copia pecuniae in civili aestimatione praevalet alicui famae, quemadmodum licet aurum praestet argento, nihilominus magnum pondus argenti praevalet parvo auro. Quis dubitet decem millia ducatorum pluris aestimanda esse, quam famam privatae personae? Si ergo homo habet liberum arbitrium supra magnam pecuniam, consequens est, ut habeat arbitrium supra famam suam et honorem.

Secundo confirmatur ratio. Fama potest pecuniis recompensari, ut doctores consentiunt in quarto d. 15. Imo homo pauper rationabiliter mallet restitutionem famae sibi fieri pecuniis, quam recuperationem famae, imo vero habet infamatus arbitrium remittendi gratis restitutionem famae, ut concedit etiam Adri. nobilis autor in 4, q. De restitutione famae, et in quol. 11, sicut potest

51. Deut 32, 39. 52. Sap 16, 13.

Nuestra opinión, en cambio, afirma lo contrario mientras no se presente otra mejor. El honor y la fama, bajo este aspecto, son como las riquezas, de las que disponemos libremente, con la sola diferencia de grado, dentro de pecado venial, que la fama es mayor bien que el dinero. Y la razón que nos mueve es que hay un precepto expreso de conservar la vida, que es el mandamiento de no matarás, donde se incluye tanto el homicidio como el suicidio, como enseñó S. Agustín en el primer libro de la obra *De civitate Dei*. Además, se nos enseña que Dios es dueño absoluto de la vida en las palabras: *Yo soy el autor de la vida y de la muerte* (Dt 32,39) y *Tú, Señor, tienes poder sobre la vida y la muerte* (Sab 16,13). De ahí deriva que nosotros no somos dueños de nuestra vida propia. Pero, además, la recta razón lo demuestra porque, al ser la vida fundamento de los demás bienes y tener todos los seres la inclinación natural de la propia conservación, se deduce que la persona no es árbitro de su vida, sino que es sólo Dios quien dispone a su arbitrio de la vida, y en cierta manera también la sociedad, que puede matar a uno en razón del bien público. Sto. Tomás dedujo que el suicida procede contra la caridad debida a sí mismo, pero también contra la justicia para la sociedad que tiene dominio sobre la vida de los hombres (2-2, 64, 5). Pero nada se nos dice de la fama, antes al contrario, la razón natural enseña que está sometida a nuestra libertad, hasta el punto de que el descuidarla no conlleva pecado mortal. Y eso parece opinar también Sto. Tomás (ad 3), donde dice que el hombre dispone libremente de las cosas que pertenecen a la vida presente y que están sometidas a su libre albedrío. En cambio, el paso de esta vida a otra más feliz no está en nuestras manos, sino en las de Dios, por lo que no está permitido suicidarse. Esto equivale a decir que todos nuestros bienes, de los que no se excluyen la fama o el honor, están sometidos a nuestra libertad, excepto la vida misma.

Puede aducirse una confirmación de lo mismo. Aunque la fama y el honor son bienes de por sí preferibles al dinero y las riquezas, sin embargo en la estimación común a veces se aprecia más una riqueza grande que la fama, como puede suceder que una cantidad grande plata se prefiera a una pequeña cantidad de oro, aunque de por sí el oro valga más que la plata. ¿Quién dudaría que diez mil ducados valen más que la fama de una persona particular? Pues si podemos disponer libremente de grandes riquezas, también podemos disponer de la fama y el honor.

Y una segunda confirmación proviene de que la fama puede recompensarse con dinero, como dicen los moralistas. Y hasta es razonable pensar que una persona pobre preferiría que su fama se le restituyera por compensación económica y el ilustre Adriano admite que el difamado puede renunciar libremente a que se le restituya la fama, como cualquier persona puede perdonar al ladrón lo que le robó. Por tanto, la persona tiene poder y libertad sobre

homo remittere latroni pecunias quas ei depredatus est. Ergo habet homo arbitrium et potestatem super famam, ut sit vere dominus illius, sicut et aliorum bonorum exteriorum.

Sed tertio probatur conclusio principalis. Christus Redemptor noster, Matth. quinto[53], docet nos contemnere tria bonorum genera, in quibus gentes statuebant foelicitatem, scilicet divitias: *Beati pauperes spiritu*, et secundo famam et gloriam mundi, *Beati mites*; et tertio voluptates: *Beati qui lugent*. Nec illic solum, sed ubique evangelii frequentissimum est consilium mundi contemnendi, et tamen omne quod est in mundo, ut inquit Io. in prima cano. ca. 2[54], *concupiscentia carnis* est, idest voluptas sensuum, aut *concupiscentia oculorum*, idest, aviditas divitiarum, aut *superbia vitae*, id est, ambitio honoris et fomae (sic). Ergo consilium est ex genere suo honorem et famam nihili pendere, tantum abest ut sit mortale peccatum famam negligere.

Quarto arguitur principaliter. Si esset peccatum mortale revelare proprium crimen sine causa, esset pari ratione mortale non respondere detractoribus et obiicentibus nobis publice et iniuste peccata nostra, nam certe perinde est non respondere diffamanti me, cum facile possim, ac si me ipse diffamassem, sicut perinde est, non resistere latroni, cum possim, ac si prodigerem bona mea. At cum quis detrahit mihi, non teneor respondere, imo est in arbitrio meo tacere, ut dicit S. Th. 2-2, q. 73, articul. quarto ad primum argumentum. Imovero, licet quis mihi falsum crimen imponat, non teneor respondere, nisi essem ego persona publica, aut crimen esset contra religionem, ut si quis me appellasset haereticum. Exemplum dedit nobis Christus Redemptor noster, qui, ut inquit apostolus 1. Pet. secundo[55], *cum malediceretur, non maledicebat*. Et praeter alia loca evangelii, quae plurima notari possent, id maxime exhibuit in passione Matth. 27[56], ubi cum multa falsa testimonia ei obiicerentur, et Pylatus dixisset: *Non audis quanta adversum te dicunt testimonia?*, tamen non respondit ei ullum verbum, ita ut miraretur praeses vehementer, nempe quod nollet se compurgare cum facile posset. Et quanquam necessarium erat ad finem redemptionis ut non responderet, tamen id etiam fecit (quod notant doctores) ut exemplum nobis daret non respondendi maledicentibus. Unde in instructione apostolorum Matth. 5[57]: *Beati* (inquit) *eritis cum maledixerint vobis homines, et persequuti vos fuerint, et dixerint omne malum adversum vos, mentientes propter me.*

Et explicatur amplius haec ratio. Si non essemus magis domini famae nostrae quam vitae, sequeretur quod quotiescunque possemus famam nostram defendere sine proximi nocumento, mortalis esset omissio defensionis. Consequens est falsum. Ergo et antecedens. Probatur sequela. Nam qui sine cuiuspiam detrimento potest vitam defendere, si non defendit, mortaliter

53. Mt 5, 3-5. 54. I Io 2, 16. 55. I Petr 2, 23. 56. Mt 27, 13ss. 57. Mt 5, 11.

su propia fama, cual verdadero dueño, como lo tiene sobre los demás bienes exteriores.

Hay una tercera prueba de la conclusión enunciada. Cristo, nuestro redentor, nos enseña en Mt 5,3 a menospreciar el triple género de bienes en los que los pueblos ponen la felicidad: las riquezas (*bienaventurados los pobres de espíritu*), la fama y la gloria mundanas (*bienaventurados los sencillos*) y, tercero, las riquezas (*bienaventurados los que lloran*). Pero no sólo en ese lugar, sino en todos los lugares del evangelio se nos aconseja menospreciar el mundo, pues lo que hay en el mundo, es, según I Ju 2,16, *concupiscencia de la carne*, o sea, deleite sensual, *concupiscencia de los ojos*, o sea codicia de riquezas, y *soberbia de la vida*, o sea ambición de honor y fama. Por consiguiente, se nos aconseja como objeto bueno estimar en poco el honor y la fama, pero no se llega a declarar pecado mortal el menospreciar la fama.

La cuarta razón principal es la siguiente. Si fuera pecado mortal revelar el delito propio sin motivo, lo sería igualmente el no contestar a nuestros detractores y a quienes nos imputan injustamente en público pecados, porque manifiestamente es similar no contestar al difamador cuando puedo hacerlo y difamarme a mí mismo, como también lo es el no resistir al ladrón cuando se puede hacer y el malgastar los bienes propios. Pero cuando alguien me difama, no estoy obligado a responder, incluso me puedo callar, como dice Sto. Tomás en 2-2, c.73, a. 4, en la respuesta al primer argumento. Más aún, aunque se me achaque un falso delito, no estoy obligado a responder, de no ser una persona pública o tratarse de un delito contra la fe, como sería inculparme de hereje. El ejemplo de eso lo tenemos en nuestro redentor, Cristo, quien, al decir del apóstol en 1 Pe 2,23: *al ser insultado, no insultaba*. Y, fuera de otros abundantes lugares que podrían citarse, se reflejó en la pasión, según Mt 27,13ss, cuando, al achacarle muchos falsos testimonios y preguntarle Pilato: *¿no oyes cuantos testimonios te inculpan?*, no respondió palabra alguna, hasta el punto de que sorprendiera al presidente el que no respondiera nada pudiendo hacerlo fácilmente. Si bien era conveniente a los objetivos redentores que no respondiera, también se hizo así, como recogen los doctores, para darnos ejemplo de no contestar a los que injurian. Así se explica que en la instrucción a los apóstoles se dijo: *Bienaventurados seréis cuando los hombres os maldijeran, os persiguieran y os injuriaran mintiendo por mi nombre* (Mt 5,11).

Y ampliamos este argumento. Si no fuéramos más dueños de nuestra fama que lo somos de nuestra vida, se seguiría que incurriríamos en pecado mortal, siempre que no defendiésemos nuestra fama sin daño al prójimo. Como esta consecuencia es claramente falsa, lo es también el supuesto. Parece, en efecto, que es pecado mortal el no defender la vida propia cuando puede hacerse sin

peccat, ut qui, ruente domo, aut invadente tauro, non fugeret, nam ille tunc virtualiter se occideret. Sed falsitas consequentis probatur quia dum privata persona diffamatur, quanquam se posse compurgare sine infamia et detrimento alterius, non tenetur, saltem sub peccato mortali, compurgare se, ut iam modo dicebamus, quia posset cedere iuri suo, quemadmodum posset cedere latroni invadenti res suas.

Et quinto arguitur. Si non essemus domini propriae famae aliter quam vitae, sequeretur quod nulla ratione possemus exponere famam, nec propter salutem spiritualem. Consequens est falsum. Ergo et antecedens. Sequela probatur. Nam quanquam quis certus esset vitam nocere sibi ad salutem spiritualem, nullo modo posset se occidere, aut sine alia ratione permittere homicidium sui, ut Augustinus late docet primo de Civitate Dei, capit. 20. Sed falsitas consequentis probatur. Nam proculdubio quicunque cognoscens praeclaram famam et honorem sibi plurimum nocere ad vitam spiritualem, posset permittere propriam infamiam. Atqui forsan ad illum finem, posset detegere aliqua sua crimina, ut per infamiam humiliatus, tutius viveret, saltem non esset mortale, ea detegere. Immo, Scotus 4, d.15, q.3, articul.2 videtur insinuare quod occultus homicida debet se prodere, ut puniatur, nam dicit quod debet patienter tolerare poenam talionis, quia aliter non potest fieri plena satisfactio pro homicidio. Nescio an intelligat quod homicida tenetur se prodere. Quod tamen ego nullo modo crediderim, quia nullus reus tenetur esse actor adversus se extra sacramentum, immo nec illud esset consilium. Sed tamen forsan citra peccatum mortale, posset scelerosissimus et perniciosissimus homo prodere se iudici cum periculo famae et vitae, ut pateretur poenam qua Deo et Reipublicae satisfaceret. Id maxime si non sperasset alia se unquam via corrigendum fore.

Et confirmatur. Quia si non essemus magis domini famae quam vitae, sequeretur quod nulla ratione possemus extenuare aut minuere famam, nec propter vitam spiritualem. Consequens est falsum, ergo et antecedens. Probatur sequela, quia non licet, nec propter opera poenitentiae ad satisfactionem pro peccatis, minuere vitam, secundum illud Hieronymi: Non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas. Sed falsitas consequentis probatur, quoniam licitum est opera poenitentiae austerissima facere, ut admonet Ioannes, Matth. 3[58], quanquam inde coniectari possit huiusmodi poenitentem peccatorem esse in genere. Atqui sacerdotes possunt pro gravissimis sceleribus graves poenitentias imponere, quanquam inde sumatur argumentum quod poenitens in genere est peccator, dummodo caveatur ne reveletur peccatum in particulari. Immo vero quando in primitiva ecclesia pro gravi peccato mortali imponebatur septennium poenitentiae, quis dubitat per illas poenitentias quodammodo

58. Mt 3, 3ss.

daño de nadie, como es el caso de quien no huye de la casa que se hunde o del toro que embiste, pues eso equivale a un suicidio virtual. En cambio, si una persona privada es difamada, no está obligada, bajo pena de pecado mortal, a defenderse, porque puede ceder su derecho, al igual que podemos no reclamar al ladrón lo robado.

Hay también un quinto argumento. Si nuestro dominio sobre la fama propia no es distinto del que tenemos sobre la vida propia, se seguiría que no hay razón alguna para poner en peligro la fama propia, ni siquiera por un bien espiritual. Al ser falsa la consecuencia, lo es el antecedente. Y la razón es que, aunque uno esté cierto de que su vida es nociva para la vida espiritual, no por eso puede quitarse la vida ni permitir que otro se la quite, como demuestra extensamente S. Agustín en el capítulo 20 del *De civitate Dei*. Pero indudablemente no ocurre lo mismo con la fama, pues si alguien tiene conciencia de que su ilustre fama y honor le son muy nocivas para su vida espiritual, puede aceptar la infamia, e incluso para su perfección espiritual puede revelar sus propios pecados, de modo que esa infamia acreciente su humildad, no parece que incurra en pecado mortal. Scoto, en el IV, d.15, q.3, a.2 llega a insinuar que el homicida oculto debe denunciarse a sí mismo para ser castigado, ya que, según él, no puede satisfacer plenamente por su homicidio más que soportando pacientemente la pena del talión. Yo no sé si quiere decir que el homicida está obligado a denunciarse a sí mismo. Pero yo no lo creo así, pues ningún reo está obligado a acusarse a sí mismo, fuera del sacramento, y que ni siquiera es aconsejable hacerlo. Sólo puede pensarse que no es pecado mortal el que un muy grave y peligroso criminal se presente espontáneamente al juez para sufrir la pena de fama y de vida con que satisfacer a Dios y al Estado. Y esto principalmente si no tiene ninguna esperanza de corregirse.

Se confirma esta prueba porque, si no fuésemos más dueños de la fama que de la vida, se seguiría que por ninguna causa podríamos debilitar o disminuir la fama, ni siquiera por motivos espirituales. Como el consecuente es falso, lo es el antecedente. La falsedad del consecuente consta porque no está permitido acortar la vida, ni siquiera con obras de penitencia en satisfacción por los pecados, conforme al dicho de S. Jerónimo de que es indiferente el que destruyas tu vida poco o mucho tiempo. La falsedad del consecuente se muestra en que son lícitas las penitencias públicas austerísimas, como predicaba S. Juan Bautista (Mt 3,3), aunque por ello se puede conjeturar que el penitente es un pecador. Consta, en efecto, que los sacerdotes pueden imponer penas duras por pecados gravísimos, aunque alguien deduzca de ello que el penitente es un gran pecador, mientras no se revele qué pecado concreto ha cometido. Cuando en la primitiva iglesia imponían a alguien siete años de penitencia por un pecado mortal, ¿quién duda que esos penitentes quedaban infamados por su peni-

diffamatos esse poenitentes? Quare si fama tam esset custodienda, quam putat opposita opinio, certe ecclesia nusquam illas poenitentias permisisset.

Et sexto principaliter arguitur ab honore ad famam. Honor enim est reverentia quae alicui defertur porpter (sic) aliquam excellentiam, sed fama est bona existimatio quae de homine habetur seu *illaesae dignitatis status, moribus et legibus comprobatus*[59], ff. de va. et extra ordinari. cogniti l. Cognitionum. Arguitur ergo. Negligere honorem et gloriam mundi non est ex genere suo peccatum mortale. Ergo nec negligere famam. Consequentia est nota, quia idem fere iudicium est utriusque. Et probatur antecedens. Nam qui assumeretur ad amplas dignitates et magistratus, et totis viribus renueret, imo qui quas haberet, abiiceret, ad vilem statum se summitteret, profecto nihil aliud faceret quam evangelicum consilium. Et qui hostem fugeret cum se facile posset defendere, et qui se praedicaret infami genere natum, cum id posset caelare, profecto prodigus esset honoris, et tamen non condemnaretur de peccato mortali. Nec ullus se unquam de hoc accusavit in sacramento, alias deberent praedicatores in concionibus exhortari populum ut curam haberent honoris, quod esset contra praedicationem evangelicam.

Et septimo principaliter probatur conclusio exemplo sanctorum qui errata sua saepe scriptis prodiderunt, quae tamen potuissent caelare. Ut Augustinus tum alibi saepe, tum in Confessionibus, et maxime lib. 2, cap. 2, ubi deplorat concupiscentiam carnis quam passus est in adolescentia: *Rapiebat* (inquit) *caligo libidinis imbecillem aetatem per abrupta cupiditatum, atque mersabar gurgite flagitiorum, ibam longius a te, et effundebar et diffluebam et ebulliebam per fornicationes meas et tacebas*[60]. Et Amb. (ut in eius legitur vita) publicas mulieres publice ad se ingredi fecit, ut visis his, diffamaretur apud populum, atque adeo, vel illa ratione impediret, ne eligeretur in episcopum. Et religiosissimus Anselmus in Meditationibus deplorat amissam turpiter virginitatem: *O virginitas* (inquit) *iam non dilecta mea, sed perdita mea. O fornicatio sordidatrix mentis meae, perditrix animae meae*[61]. Et sunt qui idem impingant Hieronymo. At vero Hieronymus id non plane testatur. Verba eius sunt in Apologia ad Pammachium: *Virginitatem in coelum fero, non quia habeam, sed quia magis miror quod non habeo. Ingenua et verecunda confessio est, quo ipse careas, id in aliis praedicare*[62]. Ubi non manifeste confitetur se non esse virginem, sed dicit se non laudare virginitatem, eo quod ipse habeat. Vel negat se habere perfectam mentis virginitatem, cum frequentes impulsus carnis fuerit, etiam in senectute, perpessus, ut ipse fatetur ad Eustochium de Custodia virginitatis.

59. *Dig.*, 50, 13, 5. 60. *Confess.*, l.2, c.2: ML 32, 675. 61. *Meditationes*, III: ML 158, 726. 62. Ep. 49, n.20: ML 22, 509s.

tencia? Si hasta tal punto hubiera que guardar la fama, como quiere la opinión contraria, nunca la iglesia impondría penitencias graves.

Hay una sexta razón que arguye principalmente por la diferencia entre el honor y la fama. Honor es la reverencia que se tributa a alguien en razón de su excelencia, mientras que la fama es la buena estima en que tenemos a alguien o *estado incólume de dignidad, comprobado en las costumbres y en las leyes*, como dice el Digesto. Según eso, argüimos del siguiente modo. Descuidar el honor y la gloria del mundo no es pecado mortal por su objeto. Luego tampoco lo será el descuidar la fama. La consecuencia es evidente, pues ambas realidades merecen casi el mismo juicio. Y el antecedente se demuestra, porque si alguien es llamado a ocupar una alta dignidad o magistratura y se niega a ello con todas sus fuerzas, o si teniéndolas renuncia a ellas y pasa a la condición común, con ello no hace más que cumplir el consejo evangélico. Y si alguien escapa del enemigo pudiéndose defender fácilmente, y si alguien publica sus orígenes humildes pudiéndolo ocultar, en verdad estará carente de honor, pero no por ello le inculparemos de pecado mortal. Y no parece que nadie se haya confesado alguna vez de esto, pues, de lo contrario, los predicadores deberían amonestar al pueblo en sus sermones a que se afanaran por los honores, lo cual, por demás, sería contrario al evangelio.

El séptimo argumento principal de la conclusión se toma del ejemplo de los santos, quienes a veces dejaron constancia escrita de sus errores, aunque hubieran podido ocultarlos. Así sucede con S. Agustín, quien en muchos lugares y sobre todo en las *Confesiones*, libro 2, cap.2 deplora la concupiscencia carnal que le dominó en la adolescencia: *Me arrastraban* –dijo- *en la adolescencia los escabrosos apetitos y me sumergía en el torbellino de las pasiones y yo me iba lejos de ti; me vaciaba, diluía y ebullía con mis fornicaciones y tú te callabas*. Y en la vida de S. Ambrosio se cuenta que mandaba introducir en su aposento mujeres públicas, para que el pueblo lo murmurara y por ese testimonio no se le eligiera para obispo. Y el piadoso S. Anselmo en sus *Meditaciones* se lamenta de haber perdido torpemente la virginidad: *Oh virginidad, que ya no poseo*, dice, *sino que perdí; oh lujuria, suciedad en mi mente y ruina de mi alma*. Otros cuentan lo mismo de S. Jerónimo, pero no se encuentra testimonio suyo. Sus palabras más bien en la *Apologia Ad Pammachium* dicen: *Levanto hasta el cielo la virginidad, no porque la posea, sino porque admiro lo que no tengo. Noble y modesta confesión es ensalzar en otros lo de que uno carece*. En estas palabras no consta que confesara que no era virgen, sino que afirma que no alaba la virginidad porque él la tenga, o, a lo más, niega poseer la perfecta virginidad de la mente, pues padeció repetidos impulsos carnales, todavía en la ancianidad, como él mismo nos cuenta en su carta *De custodia virginitatis*.

Octavo et postremo probatur conclusio ex universali sensu hominum. Nam licet quis pandat crimina sua, etiam ex animi levitate, modo id non faciat iactantia aut complacentia peccatorum, certe non censetur ab hominibus mortaliter peccasse, nisi inde sequatur periculum vitae aut scandalum.

[IV CONCLUSIO]

Quarta conclusio. Saepe est peccatum mortale cum quis proprium crimen revelat. Primo si id faciat per iactantiam aut complacentiam peccati. Par enim peccatum est homicidium, et complacentia in homicidio, atque adeo gravius iactantia illius. Et hoc clamant illae authoritates primi argumenti ex Esaia et psal. Secundo potest esse mortale ratione scandali, ut si quis haberetur et suspiceretur ut sanctissimus, et revelaret gravissima sua peccata, unde alii aut sumerent occasionem peccandi, aut contemnendi tale genus hominum. Si enim esset religiosus alicuius ordinis, contemneretur ille ordo. Et tertio potest esse mortale propter conditionem personae. Ut si esset persona valde necessaria reipublicae, ut praelatus, cuius officium alius tam digne gerere non posset. Tunc enim profecto grave peccatum mortale esset infamare seipsum. Et quarto esset mortale, si ex revelatione proprii secreti quis incurreret periculum vitae, ut Sanson videtur mortaliter peccasse revelando mysterium capilorum Dalilae, ubi abscondita erat eius fortitudo, Iudi. 16, quamquam postea occidendo se cum hostibus non peccavit, ut dicit Augustinus 1 de Civitate Dei, ca. 21, quia instinctu id fecit Spiritus sancti.

[V CONCLUSIO]

Quinta conclusio. Hominem infamare seipsum saepe est officium virtutis. Primo, ut dictum est, ad capiendum consilium vel levandam tristitam, si aliter fieri non potest decet revelare propria crimina, licet sit nonnulla infamia, illa esse amicis nota. Et secundo ratione iustitiae, ut cum quis proximum falso diffamavit, tenetur publice se retractare, cum periculo propriae famae. Et tertio esset officium virtutis quod quis se permitteret infamari pro amico. Ut si ego feci crimen quod falso imponitur amico meo, quanquam esset casus in quo non teneor revelare meum crimen, quia videlicet non fui causa ut alteri attribueretur, tamen possum cedere iuri meo et prodere me, ad protegendum famam amici. Imo vero si e converso amicus meus fecisset crimen quod

La octava y última prueba se toma de la común estimación de los hombres. Pues, aunque alguno haga públicos sus delitos, incluso por ligereza de espíritu, mientras no lo haga jactándose o complaciéndose en ellos, nadie lo tacha de pecado mortal, a no ser que de ello derive peligro de vida o escándalo.

[CUARTA CONCLUSIÓN]

La cuarta conclusión es: REVELAR EL PROPIO DELITO CON FRECUENCIA ES PECADO MORTAL.

En primer lugar, si se hace por vanagloria o complacencia en el propio pecado. Y es que tan pecado es el homicidio como la complacencia en el homicidio y, más todavía, el jactarse del homicidio. Y esto es lo que afirman las autoridades de Isaías y de los salmos citadas en el primer argumento. En segundo lugar, puede ser mortal en razón del escándalo, como sucedería si alguien es tenido como persona santa y, al revelar sus propios delitos, para otros es ocasión de cometer los mismos delitos o de menospreciar tal tipo de personas. Y, si se tratara de un religioso, quedaba calumniada toda su Orden. Y en tercer lugar, puede ser pecado mortal por la condición de la persona, como es el caso de alguien imprescindible en la República, como ocurriría con un prelado, al que nadie pudiera sustituir dignamente. Ciertamente en estos casos sería grave el difamarse a sí mismo. Y, en cuarto lugar, sería mortal si peligrara la propia vida en razón de la revelación, como fue el caso de Sansón, que pecó gravemente al revelar el secreto de los cabellos de Dalila, donde residía su fortaleza (Jdt 16), si bien no fue luego pecado el matarse con los enemigos, porque lo hizo por instinto del Espíritu Santo, como dice S. Agustín (*De civitate Dei*, c.21).

[QUINTA CONCLUSIÓN]

La quinta conclusión es: REVELAR EL PROPIO DELITO A VECES ES ACTO VIRTUOSO.

En primer lugar, como dijimos, es legítimo revelar los propios delitos para que nos aconsejen o para consolarnos, si no podemos conseguirlo de otro modo, aunque eso nos difame ante nuestros amigos. Y, en segundo lugar, por razón de justicia, como es el caso de quien difamó en falso al prójimo y está obligado a retractarse públicamente, aun con daño de la propia fama. Y, en tercer lugar, puede ser acto virtuoso el permitir la propia difamación en bien del amigo, como sucedería si, habiendo cometido un crimen del que imputan a mi amigo, aunque no esté obligado a revelar ese delito, pues yo no soy culpable de que se lo imputen al amigo, no obstante puedo ceder en mi derecho e infamarme para salvar la fama del amigo. E, incluso, si ocurriera al revés, que mi amigo cometió un crimen que falsamente me imputan a mí, aunque

falso mihi impingitur, quamvis posse me compurgare, liceret nihilominus mihi tacere, ut infamia mea custodirem famam amici, sicut licet ponere vitam pro amicis, secundum illud Io. 15[63]: *Maiorem hac charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Conclusio haec quinta facile probatur, quia in omnibus casibus positis est honesta causa revelandi crimina, et ideo nulla est prodigalitas revelare. Et quarto pari ratione illi qui in eculeo vehementer torquetur, licitum est crimen occultum confiteri, etiam si contra ius interrogetur, si aliter tormenta vitare non potest. Sed de hoc latior erit sermo in calce tertii membri.

[SEXTA CONCLUSIO]

Sexta conclusio. Si quis sibi falso imponat crimen, non est mendacium perniciosum, sed solum officiosum. Hanc conclusionem obiter adnotaverim bona venia reverendissimi cardinalis Caietani contrarium asseretis loco citato. Et probatur. Qui falso sibi crimen imponit nulli alteri facit iniuriam, nec sibi, quia volenti non fit iniuria, sed solum est famae prodigus. Quo fit, ut illud mendacium ex genere suo non fit peccatum, nisi veniale, sed esset mortale si circunstaret aliquis casus quartae conclusionis, aut si diceretur mendacium sub iuramento aut si esset periculum vitae. Sed forte, si quis sibi imponeret falsum crimen ut servaret vitam patris, et poenam eius capitis in se transferret, dummodo id faceret sine iuramento et scandalo, etc. non esset mortale.

Quod si quis arguat contra hanc conclusionem ex verbis Augustini, 1 De Civitate Dei cap. 20, ubi dicit quod *falsi testimonii non minus reus est, qui de seipso falsum fatetur, quam si adversus proximum id faceret*[64]. Sed adversus proximum, falsum testimonium est mortale. Ergo adversus seipsum.

Respondetur quod Augustinus solum praetendit quod illo octavo praecepto: Non falsum dices, prohibetur omne falsum testimonium, etiam illud quod quispiam adversus se dicit, sicut illo praecepto: Non occides, prohibetur etiam quicunque se occidere, quod nos ingenue fatemur, tamen non praetendit quod tantum sit de se peccatum cum quis dicit falsum adversus se sicut adversus proximum, nam quamquam falsum testimonium ex genere suo sit mortale, quia omnia praecepta decalogi obligant sub mortali, tamen in individuo non est necesse quodcumque esse mortale, nisi ubi est iniustitia, qualis non est hominis ad seipsum. Esset tamen mortale si esset cum periurio aut cum conditionibus explicitis in 4 conclusione.

63. Io 15, 13.

podría justificarme, no obraría mal, sin embargo, si me callo para salvar con mi infamia la buena fama del amigo, de igual modo que se puede dar la vida por los amigos, según dice S. Juan: *Nadie tiene mayor caridad que quien entrega su vida por los amigos* (15,13). Esta quinta conclusión es fácil de probar, pues en todos los casos citados hay una causa justa para la revelación del delito, por lo cual no es ninguna imprudencia. Y también, en cuarto lugar, sería lícito confesar el propio crimen en el caso del que sufre cruel tormento, aunque se le infiera injustamente, si no puede librarse de otro modo. Pero de este caso hablaremos más extensamente al final de la tercera sección.

[SEXTA CONCLUSIÓN]

La sexta conclusión es: SI ALGUIEN SE ATRIBUYE UN FALSO DELITO, SU MENTIRA ES SÓLO OFICIOSA, PERO NO PERNICIOSA.

Introduzco aquí circunstancialmente esta conclusión, disculpándome ante el cardenal Cayetano, que defiende lo contrario en el lugar antes citado. La prueba de la conclusión está en que quien se imputa a sí mismo un delito falso no hace mal a nadie, ni siquiera a sí mismo, ya que consiente en ello y sólo es un disipador de su propia fama. Por esa razón su mentira es venial y sería mortal sólo si se añadiera alguna de las circunstancias a que nos referimos en la conclusión cuarta, o si su mentira fuera reforzada con juramento o entrañara peligro de la vida. Y quizá si se hiciera eso para salvar la vida del padre hasta el punto de hacer recaer sobre sí la pena de muerte para salvarlo, no sería pecado mortal, si no se añaden otras circunstancias como el juramento, escándalo, etc.

Podría alguien argüir contra eso con las palabras de S. Agustín en *De civitate Dei*, libro 1, cap. 20, donde se dice que *tan reo es de falso testimonio quien dice algo falso de sí mismo como quien lo imputa al prójimo*. Al ser pecado grave el falso testimonio del prójimo, lo será también el de sí mismo.

A esto se responde que S. Agustín sólo pretende decir que en el octavo mandamiento de no mentir se prohíbe todo falso testimonio, sin excluir el que se dice contra sí mismo, al igual que en el mandamiento de no matar se prohíbe el suicidio, lo cual nos parece cierto, pero no pretendió enseñar que sea igualmente pecado el decir algo falso de sí mismo como del prójimo, pues, aunque el falso testimonio es grave por su objeto, ya que todos los preceptos del decálogo obligan gravemente, sin embargo no se sigue que cada acto individual sea necesariamente mortal, mientras no conlleve injusticia, la cual no se da con uno mismo. Sólo sería mortal si conllevara perjurio o en las condiciones dichas en la cuarta conclusión.

[SEPTIMA CONCLUSIO]

Septima et ultima conclusio. Quomodocumque quispiam se diffamaverit, non tenetur ad restitutionem suae famae, etiam si per mendacium se diffamaverit. Primo, quia nemini fecit iniuriam, et secundo quia si alicui deberet famam, non deberet nisi sibi, qui est dominus illius, ob idque potest sibi restitutionem remittere.

AD PRIMUM ARGUMENTUM principale respondetur primo quod praeceptum illud sapientis: 'Curam habe de bono nomine', non sonat obligationem sub reatu mortali, nam comparat bonum nomen pecuniis, et praeceptum de custodia pecuniarum non obligat sub mortali, quia prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale, cum non sit contra iustitiam, ut colligitur ex S. Thoma 2-2 q. 119.

Et secundo respondetur quod praeceptum et consilium custodiendi famam hoc modo intelligitur, ut quis satagat exercere se officiis honestis virtutis, quae digna sunt fama et honore apud Deum et homines, secundum illud Matth. 5[65]: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona*, etc. et secundum illud Apli. Phil. 4[66]: *Quaecunque sunt vera, quaecunque sancta, quaecunque bonae famae, haec cogitate*. Non tamen est praeceptum, saltem obligans sub mortali ad custodiendum famam, in se consideratam, tanquam bonum temporale. Fama etenim atque honor (ut inquit Salustius) est umbra virtutis, unde, sicut illum qui recta pergit ad solem umbra, etiam invitum, sequitur; sed qui soli tergum vertit, umbram sequitur, quam nunquam attinget, ita eum qui virtutem colit, bona fama consequitur, sed qui anxie post famam et honorem currit, fieri non potest ut consequatur unquam.

Ad alias authoritates Esaiae et Psalmistae responsum est in quarta conclusione, concedendo esse mortale quod quis iactet se de peccato.

AD SECUNDUM principale respondetur quod quamquam negligere et prodigere propriam famam sit contra naturam boni temporalis, non tamen est contra charitatem, nisi quando fama est necessaria ad finem spiritualem, nam iocosum mendacium contra naturam, est tamen veniale.

Et eodem modo respondetur AD TERTIUM argumentum. Et ad confirmationem negatur consequentia, nam hominem infamare proximum est contra iustitiam, sed infamare seipsum nulla est iniustitia, et ordo charitatis inter se ipsum et alium debet attendi quantum ad bona spiritualia, sed tamen bona temporalia nullus sibi tenetur magis concupiscere quam alii.

64. *De civ. Dei*, l.1, c.20: ML 41, 34.

[SÉPTIMA CONCLUSIÓN]

La séptima y última conclusión dice: NO HAY OBLIGACIÓN DE RESTITUIR LA FAMA DE CUALQUIER MODO QUE SE HAYA DIFAMADO UNO A SÍ MISMO, NI SIQUIERA EN EL CASO DE SER FALSA LA DIFAMACIÓN.

Así es porque, en primer lugar, no se ha hecho injuria a nadie y, en segundo lugar, porque se está en deuda nada más que consigo mismo y uno se puede perdonar a sí mismo.

SOLUCION DE LOS ARGUMENTOS. 1. Al primer argumento se responde, en primer lugar, que el famoso precepto del sabio: "preocúpate de tu buen nombre" no impone una obligación bajo pecado mortal, ya que compara el buen nombre con las riquezas y el cuidado de las riquezas no obliga gravemente, pues la prodigalidad por su objeto no es pecado mortal, al no lesionar la justicia, como se deduce de lo que enseña S. Tomás en 2-2, q. 119.

Y, en segundo lugar, se responde que el precepto y el consejo de guardar la fama se entienden en el sentido de mostrarse solícito en cumplir aquellas virtudes que ante Dios y los hombres nos reportan fama y honor, conforme a lo que dice Mateo: *De tal modo brille vuestra luz ante los hombres, que vean vuestras buenas obras*, etc.(5,16), y lo de S. Pablo: *Tened en cuenta todo lo que hay de verdadero, de santo y merecedor de fama* (Fil 4,8). Pero no es precepto, al menos no lo es bajo pecado grave, el guardar la fama por sí misma, cual si fuera un bien temporal. Y es que la fama y el honor son una sombra de la virtud, como dijo Salustio, de modo que, así como a quien camina en dirección al sol siempre le sigue su sombra, aunque no lo quiera, y a quien camina de espaldas al sol siempre le precede la sombra que nunca alcanza, así también a quien cultiva las virtudes le sigue indefectiblemente la buena fama, pero quien ansiosamente corre tras el honor y la fama nunca llega a alcanzarlas.

En la cuarta conclusión hemos respondido a las autoridades de Isaías y del salmista y allí aceptamos que es mortal el jactarse del propio pecado.

2. Al segundo argumento respondemos que, si bien descuidar y prodigar la fama propia va contra la naturaleza de un bien temporal, no va, en cambio, contra la caridad, a no ser que la fama sea necesaria para un fin espiritual, como también la mentira jocosa es venial, aunque sea contra la razón natural.

3. Y de igual modo respondemos al tercer argumento. Negamos la consecuencia del argumento de confirmación, porque el difamar al prójimo lesiona la justicia, mientras que el difamarse a sí mismo no es injusticia. Y el orden de la caridad entre uno mismo y los demás se refiere a bienes espirituales, pero nadie está obligado a desear más bienes temporales a sí mismo que a los demás.

4. Finalmente, respondemos a la autoridad citada de S. Agustín. Parece que ese texto contraría las conclusiones segunda, tercera y última. Y es que

AD AUTHORITATEM TANDEM AUGUSTINI, quae videtur vehementer pugnare adversus secundam et tertiam et ultimam conclusionem (videtur enim sentire quod conservare propriam famam sit opus iustitiae, quia est necessaria aliis, et quod sit proinde mortale illam negligere, atque adeo quod infamans se teneatur ad restitutionem) respondetur primo quod Augustinus loquitur illic de santissimis quibusdam mulieribus, quae a populo venerebantur ut religiosissimae, et tamen negligebant famam suam, putantes esse virtutem ut aestimarent malae et vilipenderentur. Et hoc condemnat Augusti. ratione scandali, quod dabant populo, scandalum enim erat quod mulieres quae prius aestimabantur religiosae, crederentur postea peccatrices, et maxime in primitiva ecclesia cavendum erat christianis ne darent scandalum gentilibus, quando infamia unius christiani cedebat in infamiam totius christianitatis.

Et secundo respondemus quod Augustinus intelligit famam nostram esse necesariam Reipublicae, sicut sunt bona exteriora, puta, quando Respublica et proximi indiguerint. Unde, sicut non teneor servare divitias ut serviam Reipublicae aut succurram proximis, sed solum teneor quando illas habeo succurrere proximo in necessitate, ita nec teneor, si sum persona privata, custodire famam et honorem meum. Et quemadmodum prodigus bonorum suorum non tenetur restituere Reipublicae, ita nec prodigus suae famae.

Sed quid ad Paulum quem adducit illic Augustinus I Cor. 10[67]: *Placete omnibus per omnia, sicut et ego omnibus per omnia placeo, non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant.*

Respondetur quod Paulus erat apostolus, quapropter ex officio tenebatur habere bonam famam, et idem praecipiebat caeteris praelatis, sed privatae personae solum tenentur habere famam faciendo opera digna honore et fama.

Et haec de primo membro.

65. Mt 5, 16. 66. Phil 4, 8.

parece afirmar que es acto de justicia el guardar la fama propia, pues es necesaria para otros. Y como es obligación grave, obligaría al propio difamador a restituir su fama. Respondemos, en primer lugar, que S. Agustín se está refiriendo a unas mujeres muy santas, a quienes el pueblo respetaba como muy religiosas, las cuales descuidaban su propia fama, creyendo que alcanzaban la virtud si los demás las criticaban y vilipendiaban como pecadoras. Eso es lo que condena S. Agustín por el escándalo que producía en el pueblo, al ver que eran unas depravadas las que antes había juzgado como religiosas. En la primitiva iglesia había que poner en sobre aviso a los cristianos de no escandalizar a los paganos, pues la infamia de un cristiano redundaba en infamia de toda la cristiandad.

Y, en segundo lugar, respondemos que S. Agustín opina que nuestra fama es necesaria a la sociedad como lo son los bienes exteriores, es decir, en el caso en que el prójimo o la sociedad lo necesitaran. Por lo cual, al igual que no estoy obligado a atesorar riquezas para servicio de la sociedad o para socorrer al prójimo, pues a lo único que estoy obligado es a socorrer al prójimo necesitado cuando las tengo, así tampoco estoy obligado, como persona privada, a guardar mi fama y honor propio. Y el dilapilador de su propia fama está obligado a restituir, como tampoco lo está a restituir a la sociedad quien malgasta sus bienes propios.

Queda todavía en pie la objeción tomada del texto de S. Pablo que cita S. Agustín: *Agradad a todos en todo, como hago yo que me esfuerzo en agradar a todos en todo, sin buscar mis propios bienes, sino el de los demás. Para que se salven* (I Cor 10,33).

Respondemos que S. Pablo era apóstol y en virtud de ese oficio estaba obligado a guardar la buena fama y lo mismo mandaba a todos los prelados religiosos. En cambio, las personas privadas sólo están obligados a guardar la fama cumpliendo obras merecedoras de fama y honor.

Y con esto se termina la primera sección.

MEMBRUM SECUNDUM

In hoc membro secundo iuxta partitionem huius operis investigaturi sumus causas, quibus quispiam tenetur secreta revelare, praesertim secreta crimina, nam de his est intentio huius secundi membri.

[TRES VIAE COGNOSCENDI CRIMINA]

Sed ante titulum quaestionis primae, pro distributione disputationis, notandum est, tres esse genere vias, quibus ad cognitionem occultorum criminum iure proceditur, ut habetur De accus. c. Qualiter et quando, 2 & Ad corrigendos et c. Licet Hely de symonia, quae sunt Denunciatio, Accusatio et Inquisitio, quae secundum varios modos occulti criminis discernuntur.

[OCCULTUM TRIPLEX]

Ubi secundo adnotandum est, doctores decretorum ac digestorum multifarie distinguere nomen occultum, ut refert Panor. capit. Ex litterarum, De temporibus ordi., sed ex professo c. Vestra, De coha. cler. et mulierum. At, omissa turba citationum, tribus modis aliquod crimen dicitur occultum in iure: primo, ut opponitur probabili; secundo, ut opponitur publico; et tertio ut opponitur notorio, nam, autore Aristo. 1 Top. c. 13, aequivocum ex consideratione contrariorum cognoscitur.

[NOTORIUM]

Notorium dicitur bifariam, aut notorietate iuris, aut notorietate facti. Notorietate quidem iuris, quando, aut manifestissima iudicis sententia quis damnatus est de tali crimine, quae nulla ratione possit inficiari, aut quando reus ipse recto ordine iuris crimen confessus est, aut quando idoneis testibus ita comprobatur, ut nulla possit tergiversatione caelari. Notorietate vero facti, quando quis in conspectu populi scelus patravit, ita ut, uno verbo, dicatur notorium quod nulla tergiversatione caelari potest, ut habetur c. Tua nos, De cohab. cler. et muli.

SECCIÓN SEGUNDA

Corresponde tratar en esta segunda sección, según el esquema propuesto, las causas por las que cualquiera debe revelar lo que está secreto, principalmente los crímenes.

[TRES VÍAS DE CONOCIMIENTO DEL CRIMEN]

Antes de iniciar la cuestión primera, y para proceder ordenadamente en la explicación, hay que notar que hay tres vías, según los capítulos *Qualiter et quando* y *Licet Hely*, para obtener jurídicamente el conocimiento de crímenes ocultos. Estas vías son la denunciación, la acusación y la inquisición, que responden a los modos diversos de estar un oculto crimen.

[TRES SIGNIFICADOS DE LO OCULTO]

También hay que recordar que los doctores decretistas y legistas entienden de forma diversa lo que es oculto, como refiere el Panormitano sobre el cap. *Ex literarum* y más expresamente en el cap. *Vestra*. Sin embargo, prescindiendo ahora de un sinfín de citas, en el derecho se habla de tres modos de estar oculto un crimen: en primer lugar, como opuesto a lo probable; segundo, como opuesto a lo que es público y, tercero, como opuesto a lo que es notorio, pues, según los *Tópicos* de Aristóteles, lo equívoco se clarifica por comparación a los conceptos opuestos.

[NOTORIO]

Hay un doble modo de ser algo notorio, a saber, con notoriedad de derecho o de hecho. La notoriedad de derecho existe o por una sentencia pública del juez condenando a alguien y que nadie puede negar, o cuando el mismo reo confiesa judicialmente su crimen, o también cuando se prueba por testigos idóneos, que no dejan lugar a duda. La notoriedad de hecho existe cuando alguien cometió un delito en público, hasta el punto de que se califica de notorio porque no hay subterfugio para tenerlo por oculto, como dice el cap. *Tua nos*.

[PUBLICUM]

Publicum vero, quamvis etiam accipiatur pro notorio, tamen ut distinguitur a notorio, accipitur pro eo quod fama publica proclamatum est, quamvis possit aliqua tergiversatione caelari, et alio nomine dicitur famosum. Et utrumque, tam notorium quam publicum, dicitur etiam manifestum.

[PROBABILE]

Sed probabile est illud cuius sunt legitimi testes, ut in iudicium deferri possit. Occultum ergo in primo gradu et simpliciter, est illud quod opponitur probabili, idest, cuius non sunt legitimi testes, et de huiusmodi occulto intelligitur illud Urbani c. Erubescant d. 32: *Secretorum et cognitor Deus et iudex est* [1], nam de his non est iudicium humanum. Occultum in secundo gradu est illud quod opponitur publico simul et notorio, quanquam sit probabile. Itaque occultum dicitur quicquid ab ecclesia toleratur, ut habetur in dicto c. Vestra, De coha. cle. et mulie. Notorium enim aut publicum non toleratur, quia notorium statim punitur, et publicum inquirendum est ut puniatur. Occultum in tertio gradu, quod large dicitur occultum, est illud quod aliqua tergiversatione caelari potest, licet laboret infamia.

Igitur peccata notoria non indigent aliqua via ut cognoscantur, quia satis cognita sunt ut puniantur. De quibus ait Apostolus 1 Timo. 5: *Quorundam hominum peccata manifesta sunt, praecedentia ad iudicium* [2] et 2 quaest. 1 capit. Manifesta et sequentibus. Manifesta crimina accusatione non indigent, et glossa Augustini super illud Genesis quarto: Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra: *Evidentia* (inquit) *patrati sceleris non indiget clamore accusatoris* [3], De Accus. capi. Evidentia. Quocirca, secundum tria genera occultorum, sunt tres viae cognitionis. Quod enim occultum est in primo gradu, cognoscitur solum via correptionis fraternae, et denunciatione (sic pro: denunciationis) evangelicae, sed quod occultum est secundo modo est, materia, non solum correptionis, sed etiam accusationis; quod tamen occultum est tertio modo, materia est, et correptionis et accusationis, et inquisitionis. Itaque inquisitio solum est de crimine cuius percrebuit infamia, sed accusatio, de omni crimine probabili, sive laboret infamia, sive non; et correptio et denunciatio evangelica, de omnibus etiam occultis. De his ergo tribus viis dicturi sumus in hoc secundo membro. Sed de denunciatione loquemur sub nomine fraternae correptionis, quod in usu doctorum frequentius est. De qua quatuor operae pretium est disputare quaestiones: nempe an correptio sit sub praecepto, quando obliget hoc praeceptum, quos obliget et quo ordine.

1. *Decretum*, p. 1, d.32, c.11. 2. 1 Tim 5, 24. 3. *Decret. Greg. IX*, l.5, tit.1, c.9.

[LO PÚBLICO]

A veces se confunde lo notorio y lo público, pero lo público, hablando con propiedad, es aquello que ha sido difundido por la fama, aunque tenga alguna razón de oculto. Y se lo designa también como crimen famoso. Lo manifiesto, en cambio, se dice de lo notorio y de lo público.

[LO PROBABLE]

Lo probable es aquello que tiene a su favor testigos legítimos en un juicio. Según eso, el primero y esencial significado de oculto es lo opuesto a lo probable, pues no hay testigos del crimen, como es el significado del cap. *Erubescant* cuando dice que: *Dios es conocedor y juez de lo secreto*, ya que no cabe juicio humano. En segundo lugar, lo oculto es lo opuesto a lo público y notorio, aunque sea probable. En este sentido, lo que la Iglesia tolera es oculto, como dice el cap. *Vestra*, pues lo notorio o público no se toleran, ya que lo notorio se castiga sin dilación y lo público se juzga para condenarlo. Y, en tercer lugar y en sentido más amplio, lo oculto es lo que puede ser tergiversado, aunque la fama lo haya difundido.

En consecuencia, los pecados notorios no necesitan de nueva vía para su conocimiento, pues sólo resta castigarlos. A ellos se refiere el Apóstol cuando dice: *Los pecados de algunas personas son manifiestos, antes incluso de ser juzgados* (I Tim 5, 24), y lo mismo dicen el cap. *Manifesta* y otros. No es necesaria la acusación de crímenes manifiestos, como dice la glosa de S. Agustín al texto de *la voz de la sangre de tu hermano, Abel, clama a mí desde la tierra*: *La evidencia del crimen cometido*, dice, *no necesita del clamor de quien acusa*. Por todo ello, podemos decir que hay tres vías de conocimiento, que responden a los tres modos de estar algo oculto. Lo que está oculto en el primer grado se conoce sólo por corrección fraterna o denunciación evangélica. Lo que es oculto en el segundo grado es materia de corrección y también de acusación. Y, finalmente, lo oculto en el tercer grado es materia de corrección, de acusación y de inquisición. Por tanto, la inquisición se refiere sólo al crimen del que se ha propagado la mala fama, mientras que la acusación se dice del crimen probable, haya, o no, infamia; y la corrección y la denunciación evangélica se extienden a todo lo oculto. Así, pues, de estas tres vías hablaremos en esta segunda sección, pero la denunciación la trataremos bajo el nombre de corrección fraterna, como es usual entre los doctores. Y sobre ella plantearemos las siguiente cuatro principales cuestiones: si la corrección está preceptuada, cuándo obliga su precepto, a quiénes obliga y en qué orden los obliga.

QUAESTIO PRIMA

UTRUM CORREPTIO FRATERNA SIT SUB PRAECEPTO

AD PARTEM NEGATIVAM ARGUITUR PRIMO. Nemo obligatur ad impossibile, secundum illud Hieronymi: *Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse.* At correctio peccatoris non est in potestate hominis, sed solius Dei, qui *cuius vult miseretur, et quem vult indurat*[4] Ro 9, unde Io 6: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*[5],et Eccles. 7: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit*[6]. Ergo correctio fraterna non est sub praecepto.

SECUNDO ARGUITUR. Praecepta quae sunt erga proximos sunt propter eorum necessitatem. Sed nulli peccatorum necessarium est ut ab alio corripiatur. Ergo correptio non est sub praecepto. Probatur minor. Nam cuiuscumque correctio et emendatio in sua ipsius est potestate cum solo auxilio divino. *Deus enim constituit hominem et reliquit illum in manu consilii eius*[7]Eccli. 15. Ergo nullus indiget auxilio alterius, ut servetur a morte spirituali, quemadmodum indigent homines aliorum auxilio, ut serventur a morte temporali.

TERTIO ARGUITUR. Omnia praecepta necessaria ad salutem, ut dictum est quaestione secunda membri primi, reducuntur ad aliquod praeceptorum decalogi. Sed non apparet quo illorum decem praecipiatur correptio fraterna. Ergo correptio fraterna non est sub praecepto.

Et CONFIRMANTUR HAEC ARGUMENTA, quia rarissimi sunt, qui aestiment tanquam peccatum, omissionem correptionis, nec est usus ut homines in sacramento confessionis huiusmodi peccati meminerint.

IN CONTRARIUM est praeceptum Redemptoris nostri Matt. 18: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum*[8]et I Tess. 5: *Corripite inquietos, consolamini pusillanimes*, etc.[9].

[CORREPTIO ET CORRECTIO]

Hic primum omnium notandum est quod quamquam correptio et correctio promiscue saepe pro eodem accipiantur, differt tamen inter haec nomina, quod correptio est via ad correctionem, correctio vero finis correptionis, quod et Augustinus docet I De civit. Dei cap. 9, dicens: *Nolunt quidam plerumque corripere, cum fortasse possint aliquos corripiendo corrigere*[10]. Unde quod frater corrigatur non est in potestate corripientis, et ideo correctio non est in prae-

4. Rom 9, 18. 5. Io 6, 44. 6. Eccl 7, 14. 7. Eccli 15, 14. 8. Mt 18, 15. 9. 1 Thess 5, 14. 10. *De civ. Dei,* 1, 9, 2: ML 41, 22.

CUESTIÓN I

¿EXISTE UN PRECEPTO DE CORRECCIÓN FRATERNA?

ARGUMENTOS DE LA OPINION NEGATIVA. 1. A lo imposible nadie está obligado, según dice S. Jerónimo: *Que sea maldito quien afirmara que Dios haya preceptuado algo imposible.* Pero la corrección del pecador no está en poder del hombre, sino de Dios, que *se compadece de quien quiere y endurece a quien quiere* (Rom 9, 18), y, en consecuencia, *nadie puede venir a Mí, si no lo trae mi Padre* (Jn 6, 44) y que *considera las obras de Dios, que nadie puede corregir a quien El rechazó* (Ecl 7, 14). Luego no existe el precepto de corrección fraterna.

2. Los preceptos referidos al prójimo son para remediar sus necesidades. Y ningún pecador tiene necesidad de ser corregido. Luego la corrección no es precepto. La menor se prueba porque la corrección y enmienda son potestad de cada uno con el auxilio de Dios: *Dios fue quien hizo al hombre y lo dejó en manos de su propio albedrío* (Eclo 15, 14). Tenemos, pues, que nadie tiene necesidad del auxilio ajeno para librarse de la muerte espiritual, como tampoco lo tiene para librarse de la muerte temporal.

3. Todos los preceptos necesarios para la salvación se reducen a alguno de los preceptos del decálogo, como dijimos en la cuestión segunda de la sección primera. Y la corrección fraterna no está entre los preceptos del decálogo. Luego no es un precepto.

CONFIRMACIÓN. Son muy pocos los que juzgan como pecado omitir la corrección, ni hay costumbre que los cristianos se acusen de ello en confesión. Luego no hay precepto de corrección fraterna.

POR LO CONTRARIO, tenemos el precepto de nuestro Redentor en el evangelio de Mateo: *Si tu hermano peca contra ti, corrígele a solas entre tú y él* (18, 15), y en I Tes: *Corrige los inquietos, consuela a los pusilánimes*, etc. (5, 14).

[REPRENSIÓN Y CORRECCIÓN]

Ante todo y en primer lugar, advirtamos que, si bien reprensión y corrección se usan indistintamente, hay una diferencia entre estas palabras, que es la de que reprender es un camino para el corregirse y el corregirse es el fin de la reprensión, como enseña S. Agustín en el libro I *De Civitate Dei*, cuando dice que *algunos con frecuencia no quieren corregir, cuando tal vez pudieran obtener que se corrigieran algunos con su reprensión.* El que el hermano se corrija no está en manos de quien corrige, y por eso el precepto no versa sobre el corregirse sino sobre el corregir, como tampoco, según los *Tópicos* de Aristóteles, *es oficio del retórico el*

cepto, sed correptio, nam teste Aristotele I Top. cap. 2: *Nec rhetoris est persuadere, nec medici sanare: sed nihil eorum omittere quae sunt necessaria*[11]. Aliter distinguit S. Thomas inter haec nomina, in 4 d. 19, q.2, ar. 1, scilicet quod correptio sit fratris ad fratrem, correctio vero est praelati respectu subditorum. Sed eodem ferme redit, nam correctio eo proprie attribuitur praelatis, quod habent vim coactivam, qua possunt usque ad correctionem vel punitionem corripere.

Secundo, ut ex collatione harum viarum perspicatius de singulis iudicemus, notanda sunt illa quibus differt inter correptionem fraternam et accusationem et inquisitionem. Et quia, ut author est Aristoteles Eth. 7, ut principium in speculabilibus, ita se habet finis in operabilibus. Atque adeo actus morales a fine sortiuntur speciem, utidem docet in quinto Eth. a fine operae pretium est exordiri.

[FINIS CORREPTIONIS]

Differt ergo primo correptio fraterna ab accusatione et inquisitione, fine. Nam finis correptionis est bonum privatum particularis personae. Sed finis accusationis et inquisitionis est bonum publicum. Enimvero homo consideratur primo ut singularis persona, et secundo ut membrum reipublicae (sumus enim, ut ait Apostolus primae Corinthio. 12 unius corporis membra). Quare crimen cuiuscunque hominis ambabus rationibus malum est, et quia homini proprie nocet, et quia in perniciem reipublicae generaliter diffunditur. Quocirca, correptionis fraternae finis est correctio et recuperatio fratris, quod illo verbo evangelico insinuatur: *Si te audierit, lucratus es fratrem tuum*. Sed accusationis et inquisitionis finis est publica punitio: ut poena publica unius terrori sit caeteris, secundum illud Pauli 1 Timo. 5: *Peccantes coram omnibus argue, ut et caeteri timorem habeant*[12] Hoc enim differt inter poenam huius vitae et poenam aeternam inferni, nam poenae huius vitae non per se expetuntur, nec debent infligi propter malum hominis, sed in quantum sunt medicinales vel ipsi cui inflinguntur, vel aliis, at poeta (sic) inferni non est est medicinalis, sed solum est in malum et supplicium damnatorum, propter bonum iustitiae, tametsi in hac vita nos iuvet ad terrorem.

Et ex hac prima differentia nascitur secunda, ut ratiocinatur S. Thomas 2-2 q.33, ar.1, quae ad evidentiam dicendorum praecipuum habet fundamentum. Correptio fraterna differt ab accusatione et inquisitione, genere virtutis. Nam correptio fraterna est actus et officium charitatis, accusatio vero et inquisitio sunt opera iustitiae.

11. *Top.*, l.1, c.3. 12. 1 Tim 5, 20.

persuadir ni del médico el curar, sino el poner todos los medios necesarios para ello. Sto. Tomás propone otro modo de distinguir estos conceptos en *IV Sent.* d. 19, q. 2, a. 1. Según él, el reprender es de hermano a hermano, mientras que la corrección se atribuye con más propiedad a los prelados, que gozan de potestad coactiva, por lo que cuando reprenden pueden llegar hasta el castigo o corrección.

Y, en segundo lugar, para una acertada comprensión de lo que diremos sobre cada una de estas vías, hay que notar la diferencia existente entre la corrección fraterna, la acusación y la inquisición. Al ser el fin en las cuestiones prácticas lo que es el principio en las cuestiones teóricas, como dice Aristóteles, de modo que los actos morales prácticos reciban su especie por el fin, está más que justificado que empecemos por el fin de la corrección.

[FIN DE LA CORRECCIÓN]

El fin marca la primera diferencia entre la corrección fraterna y la acusación e inquisición. El fin de la corrección es un bien privado del individuo, mientras que el fin de la acusación y de la inquisición es el bien público. Y es que el hombre se entiende primariamente como una persona individual y, posteriormente, como miembro de una sociedad: somos, según el Apóstol en I Cor, miembros de un cuerpo. Por esta razón el crimen de una persona tiene una doble malicia, pues es nociva para el individuo y se extiende en daño para toda la sociedad. Por ello, el fin de la corrección fraterna es la corrección y recuperación del hermano, como sugiere el evangelio: *Si te oyera, has ganado a tu hermano*. En cambio, el fin de la acusación y de la inquisición es el castigo público, de modo que los demás se abstengan por temor de la pena, como dice S. Pablo: *Reprende públicamente a los culpables, para que los demás cobren temor* (I Tim 5, 20). Hay, en efecto, una diferencia entre la pena de este mundo y la pena eterna del infierno, que es que las penas de este mundo no son deseables por si mismas ni se infligen por ser mal para la persona, sino como medicinas para quien se le imponen o para los demás, mientras que las del infierno existen sólo para daño y suplicio del condenado en razón de la justicia y no son medicinales, aunque generen temor a quienes estamos en esta vida.

Y, derivadamente de esta diferencia, hay una segunda, que recoge Sto. Tomás en 2-2, q.33, art.1 y que es la razón básica de lo que diremos más adelante. La corrección fraterna se distingue de la acusación e inquisición por el tipo de virtud de que procede. En efecto, la corrección fraterna es acto y exigencia de la caridad, mientras que la acusación e inquisición son actos de justicia.

[CORREPTIO ACTUS EST CARITATIS]

Quod si perconteris an sit actus proximus, et, ut dicunt, immediatus charitatis. Respondetur quon non est nisi actus proximus et immediatus misericordiae, quae est species et effectus particularis charitatis, nam benefacere fratribus, est generale officium charitatis. Sed bene facere specialiter ad levandum miseriam, est species et effectus particularis charitatis, ut docet S. Thomas 2-2, q. 31, et cum peccatum sit summa inter miserias hominum, fit, ut corripere peccatorem sit praecipuum opus misericordiae, post illud quod est remittere peccatum inimico. Unde Albinus (quod est in Decretis d. 45): *Tria, inquit, sunt genera eleemosynarum: una corporalis egenti dare quicquid poteris; altera spiritualis: dimittere a quo laesus fueris; tertia delinquentes corrigere, et errantes in viam reducere veritatis*[13]. Eleemosyna vero graece idem est quod misericordia. Et hoc modo correptio est opus charitatis, quod significant illa verba Hebr. 12: *Deus quos diligit corrigit*[14] immo et illa: *Si peccaverit in te frater*, nam nomen fratris affectum explicat charitatis, et inde sumptum est nomen: correptio fraterna ad differentiam correptionis et castigationis praelati per accusationem aut inquisitionem quae dicitur iudicialis.

Quod si arguas contra, correptionem esse potius actum iustitiae, ex glossa illa Rabani Matt. 18: *Peccantem zelo iustitiae corrigamus*[15], respondet S. Thomas 2-2, q.33, ar.1 quod, vel loquitur de correptione praelati, quod est actus iustitiae, vel loquitur de iustitia, ut est generale nomen omnium virtutum. Sed forsan Rabanus voluit insinuare quod licet corripere peccatorem sit opus misericordiae, tamen si comparetur ad hoc quod est parcere poenitenti, habet quodammodo speciem iustitiae. Ait enim: *Peccantem zelo iustitiae corrigamus, et poenitenti viscera misericordiae pandamus*. Et licet utrumque sit opus misericordiae, tamen condonare peccata est mera misericordia. Sed corripere et arguere habet aculeum iustitiae. Distinctio Archidiaconi ca. Si peccaverit, 2, q.1, videlicet quod quatenus correptio ordinatur ad emendationem fratris, est opus charitatis, sed quatenus ordinatur ad exemplum aliorum, est opus iustitiae, sine ratione conficta est. Sed de Archidiacono non faciemus amplius mentionem, nam si habetur pro oraculo in hac materia, est quia ad literam, nec iota mutato, transfert omnes octo articulos S. Thomas 2-2, q.33.

Ex his duabus differentiis sequitur alia, scilicet quod correptio per accusationem et inquisitionem habet vim coactivam et coercivam (sic), quae proinde solis praelatis et magistratibus incumbit. Sed fraterna correptio omnes in universum obligat, ut q. 3 manifestabimus.

13. *Decretum*, p.1, d.45, c.12. 14. Hebr 12, 6. 15. Cf. *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria primum quidem a Strabo Fuldensi collecta... et postilla Nicolai Lyrani....* Lugduni et Parisiis 1590, t. V, 305.

[LA CORRECCIÓN COMO ACTO DE CARIDAD]

Si preguntas si es un acto próximo, o inmediato, como dicen otros, de la caridad, te responderé que más bien es acto próximo e inmediato de la misericordia, que es especie y efecto singular de la caridad. El hacer bien al prójimo es deber genérico de la caridad y el hacer un bien específico al prójimo como remediar su miseria es una especie y efecto particular de la caridad, como dice Sto. Tomás en 2-2, q.31. Siendo el pecado la mayor de las miserias humanas, se deduce que el corregir al pecador es la máxima obra de misericordia después del perdón dado al enemigo pecador. Por eso dice Albino: *Hay tres géneros de limosnas: una corporal, que es dar al necesitado lo que puedes; otra espiritual, que es perdonar a quien te ofendió; y una tercera es corregir al pecador y reducir al que yerra por la vía de la verdad.* Limosna en griego significa lo mismo que misericordia. Así tenemos que la corrección es acto de caridad, como se expresa en las palabras: *Dios corrige a los que ama* (Heb 12, 6) y en aquellas otras de *Si pecare tu hermano contra ti ...*, pues el nombre de hermano trasluce el afecto de la caridad y de él tomó el nombre de corrección fraterna, para distinguirla de la corrección y punición que ejerce el prelado por acusación e inquisición y que se llama corrección judicial.

Si objetas, en cambio, que la corrección es más bien acto de justicia, según aquella glosa de Rábano: *Corrijamos al pecador por el celo de justicia*, responde Sto. Tomás en 2-2, q.33, art. 1, que ahí, o bien se refiere a la corrección del prelado, que procede por la justicia, o se habla de la justicia general, que comprende todas las virtudes. Pero quizá lo que quiso insinuar Rábano es que, si bien el corregir al pecador es acto de misericordia, comparado con el acto de perdonar al arrepentido, tiene un cierto rasgo de justicia, pues añade: *Corrijamos al pecador por el celo de la justicia y abramos las entrañas de la misericordia al arrepentido*. Si bien ambos actos son fruto de misericordia, el condonar los pecados es simplemente misericordia, pero corregir y reprender reciben un impulso de la justicia. No parece que tenga razón la distinción del Archidiácono comentando el canon *Si peccaverit*, según la cual la corrección en vista a la enmienda del hermano es acto de caridad, pero en vista al ejemplo para los demás sería acto de justicia. No hacemos más comentario a esto, pues la autoridad del Archidiácono en esta materia no es otra que sus palabras fueron incorporadas, sin la menor mutación, al texto de 2-2, q.33 de Santo Tomás.

Y de las dos diferencias anteriores se sigue otra, cual es la de que la corrección tiene fuerza coactiva y coercitiva si se le añade la acusación y la inquisición, en cuyo caso pertenece sólo a los prelados y jueces. En cambio, la corrección fraterna obliga a todos en general, como probaremos en la cuestión tercera.

[Correptio fraterna]

Ex his tandem colligitur diffinitio correptionis fraternae, quae est apud Albertum et apud S. Tho. in 4, d. 19: Correptio fraterna est admonitio fratris de emendatione delictorum, ex fraterna caritate. Ubi exprimitur et finis et genus virtutis.

His praeiactis respondetur ad quaestionem quatuor conclusionibus.

[Prima conclusio]

Prima. Correptio fraterna est sub praecepto naturali, divino et humano. Conclusio est receptissima cunctis doctoribus et theologis et iurisconsultis, ut sunt Altisiod. libro tertio trac. 25 capit. primo; S. Thomas 2-2, quaestione 33, art. 2. Ricar. et caeteri sententiarii in 4. d. 19. Et Panor. et canonistae capitu. Novit. De iuditiis, et capitu. Si peccaverit 2, q.1. Quam conclusionem tenet etiam illic Innocentius, tametsi Panormi. falso intellexerit eius mentem. Verba enim Innocentii sunt haec in dicto ca. Novit. Ad istam denunciationem non credimus aliquem teneri, nisi sicut tenetur ad alia opera charitatis, nisi sit talis, ad quem ratione officii et curae hoc pertineret. Ex quibus falso colligit Panormita. intentionem Innocentii eam esse, ut solis praelatis sit praeceptum fraternae correptionis, cum tamen ille dicat quod alii non tenentur, nisi sicut ad alia opera charitatis, quae tamen sunt saepissime in praecepto. Quare nullus potest negare quin sit omnibus sub praecepto, est tamen nobis in votis in hac materia conclusiones vulgatas, et singularibus rationibus asserere, et ad particularia applicare. Hoc enim in hac materia potissime desiderandum est.

Probatur ergo primo conclusio iure naturae. Homo est animal suapte natura civile et sociabile, ut author est Aristoteles 9 Eth. et ut primo Polit. id altius explicat, non solum ad societatem natus est, ut oves et boves caeteraque id genus animantia, quae in hoc solum gregatilia sunt, quod affectiones suas illiteratis vocibus sibi mutuo manifestant. Sed homo in hoc est animal sociale, ut alios alii ratione et sermone instruant. Atque adeo quid utile sit, quidve noceat, quid denique iustum sit, aut iniustum se invicem doceant, admoneantque. Ergo quisque hominum iure naturae tenetur errantem consilio suo et exhortatione in viam reducere, instar membrorum corporis, quae, cum nullum sibi solum sufficiat, mutuas sibi operas impendunt.

Et augetur haec ratio. Nam lex haec naturalis arctius ligat christianos: sane qui non naturali modo, sed baptismatis vinculo, membra unius corporis sumus in Christo (verba sunt Apostoli 1 Cor 12: *In uno spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus*[16]). Ergo quemadmodum manus stomacho alimenta minis-

16. 1 Cor 12, 13.

[La corrección fraterna]

De lo dicho se extrae la definición de corrección fraterna, que se encuentra en S. Alberto y en el *In IV Sent.* de Sto. Tomás: Corrección fraterna es la reprensión del hermano sobre la enmienda de las faltas, a impulsos de la caridad fraterna. En ella se contienen el fin y el género virtuoso.

Una vez expuesto lo anterior, pasamos a responder a la cuestión en cuatro conclusiones.

[Conclusión primera]

La primera es: La corrección fraterna es un precepto natural, divino y humano.

Es una conclusión aceptada por todos los doctores, teólogos y jurisconsultos, como son Altisiodorense (l. III, tract. 25, cap. 1), Sto. Tomás (2-2, q. 33, a.2), Ricardo y otros maestros de las *Sentencias* y el Panormitano y canonistas sobre el cap. *Novit* y el canon *Si peccaverit*. Y esta conclusión la propone también Inocencio en el citado cap. *Novit*, del que es autor, si bien el Panormitano no la entendió bien. Y es que pensamos que la obligación de fraterna denunciación obliga como las demás obras de caridad, excepto a quienes tienen una obligación especial por razón del oficio o profesión. En cambio, el Panormitano deduce erróneamente que la expresión de Inocencio significa que el precepto de corrección fraterna sólo obliga a los prelados, cuando en verdad lo que allí se afirma es que los demás están obligados como a las otras obras de caridad, las cuales son ordinariamente también preceptos. Por tanto, nadie puede negar que es un precepto obligatorio a todos. Pero nuestra exposición en esta materia recogerá una doctrina tan común con las razones que la avalan y sus aplicaciones particulares. Es el mejor modo de proceder en esta cuestión.

Empezamos probando la conclusión por el derecho natural. El hombre es un animal civil y social por naturaleza, como enseñó Aristóteles en los *Éticos* (l. 9) y explicó profundamente en los *Políticos* (l. 1). No sólo ha nacido para vivir en sociedad, al igual que las ovejas y vacas y demás animales gregarios que se comunican sus sentimientos con voces inarticuladas, sino que la condición social del hombre consiste en educarse mutuamente mediante la razón y el lenguaje. Para ello se enseñan y amonestan unos a otros sobre lo que les es útil, nocivo, justo e injusto. De donde deriva que todo hombre está obligado por derecho natural a corregir con su consejo y exhortaciones al que yerra, como si se tratara de los miembros de un mismo cuerpo que, al no ser ninguno autosuficiente, han de aunar sus esfuerzos.

Este razonamiento se ve acrecentado porque la ley natural liga más estrictamente a los cristianos, que por el bautismo, y no por motivos naturales, somos miembros de un mismo cuerpo en Cristo, según las palabras del Apóstol: *En*

trant, sed stomachus vicissim manus alit, pedes sustinent oculos et oculi pedes dirigunt, ita debent pauperes divitibus servire, et divites vicissim pauperes alere. Atque adeo iuvenes et robusti senes et debiliores debent sustinere. Sed qui, tanquam senes, prudentia et consilio valent, tenentur velut oculi, ignorantes et errantes ad veritatem et virtutem revocare: ut in fabulis est graecorum de amicis illis quorum cum alter claudus esset, alter vero caecus, hic claudum humeris gestabat, ille vero gressus caeco dirigebat.

Secundo probatur conclusio iure divino. Primo. Ratione creationis Deus est omnium communis Pater, qui debuit proinde nobis providere secundum nostram conditionem. Sed cum nullus sibi solus sufficiat, non prospiceret Deus nobis ut Pater, nisi unicuique mandaret de proximo suo, ut habetur Ecclesiastici 17. At vero inter humanas necessitudines una, nec infima, est, ut quisque errantem corripiat. Ergo hoc est praeceptum divinum.

Et confirmatur ex praecepto morali vet. legis, Exo. 23, et Deut. 22 legimus: *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum*[17]. Ergo a fortiori si quis viderit proximum suum errantem et deviantem a Deo, tenetur eum reducere, quanto proximus plus est quam bos aut asinus.

Sed tertio et potissimum probatur conclusio praecepto evangelico, Matt. 18: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum*[18]. Ubi Christus Servator noster nihil aliud quam naturale praeceptum explicuit, nisi quod cum esset sol iustitiae, hoc (est), ut caetera praecepta naturalia illustravit, formam quidem docens corripiendi, qua pudori et famae nostrae consuleret optime, ut sua fuit erga nos immensa charitas. Et quod verba illa sonent praeceptum non solum colligitur ex verbo imperativo 'corripe', sed ex verbis proxime praecedentibus. Postquam enim meminit Christus quemadmodum venerat salvare quod perierat, atque adeo parabola de illo, qui, nonaginta novem ovibus in monte relictis, ivit quaesitum eam quae perierat, exaggeravit quanti et constitisset salus humani generis, subnectit: *Sic non est voluntas ante Patrem vestrum qui in coelis est, ut pereat unus de pusillis istis*. Et subsequitur: *Si autem peccaverit in te frater, corripe eum*, etc., ac si aperte dixisset: voluntas Patris est ut tanta sit unicuique cura fratris sui ne pereat, quanta fuit mihi, et quemadmodum mandatum est mihi a Patre ut perditos homines lucrifacerem, ita et vobis sit in praecepto. Unde Inno. cap. Novit, De iuditiis, referens praelatis Franciae verba haec evangelii, subiungit: *Quomodo non mandatum divinum possumus non exaudire?*[19] Ubi insinuat illud esse praeceptum. Animadvertite qui nomina vestra Christo in baptismo dedistis, quam nobis commendaverit

17. Ex 23, 4; Deut 22, 1. 18. Mt 18, 15. 19. *Decret. Greg. IX*, l.II, tit.1, c.13.

un solo Espíritu hemos sido bautizados para formar un solo cuerpo (I Cor 12, 13). Por lo que como las manos sirven el alimento al estómago y éste, a su vez, alimenta las manos, y los pies sostienen los ojos y éstos dirigen los pies, así los pobres sirven a los ricos y éstos, a su vez, alimentan los pobres. E, igualmente, los jóvenes y robustos ayudan a los ancianos y débiles, mientras que quienes están dotados de prudencia y don de consejo, como los mayores, deben vigilar y dirigir la recuperación para la verdad y la virtud a los ignorantes y equivocados. Es lo que narra la fábula griega de aquellos amigos, de los que uno era ciego y el otro cojo y el ciego llevaba al hombro al cojo y el cojo dirigía los pasos del ciego.

Se prueba la segunda parte de la conclusión, a saber que es de derecho divino. En primer lugar, porque Dios, como creador, es Padre común de todos y no pudo olvidar proveernos de lo que es propio de nuestra condición. En efecto, Dios, como Padre, no nos hubiera provisto suficientemente, teniendo en cuenta que nadie se basta a sí mismo, si no nos hubiera mandado atender al prójimo, como manda el Eclesiástico. Entre las necesidades humanas hay una, que no es la menor, que es la de corregir al que yerra. Y por eso es un precepto divino.

Lo cual se confirma en el precepto moral del la Ley Antigua que dice: *Cuando encuentres el buey de tu enemigo o el asno extraviado, devuélveselo* (Ex 23, 4; Dt 22, 1). Con más razón, pues, quien ve a su prójimo desviarse y alejarse de Dios, está obligado a reconducirlo, tanto más cuanto es superior el hombre al animal.

Pero principalmente se prueba la conclusión por la tercera razón, que se toma del precepto evangélico: *Si tu hermano peca contra ti, corrígelo a solas entre ambos* (Mt 18, 15). Ahí nuestro redentor, Cristo, no hizo más que explicitar el precepto natural, si bien iluminó, como sol de justicia, éste y los demás preceptos naturales, detallando la forma de corregir, atendiendo exquisitamente para no avergonzarnos ni difamarnos, llevado de su inmenso amor para con nosotros. Que aquellas palabras expresen formalmente un precepto, se deduce no sólo del uso del imperativo –corrige–, sino del contexto en que se recoge. Después de recordarnos que había venido a salvar lo perdido, usando aquella parábola del pastor que deja en el monte las noventa y nueve para buscar una perdida, encareció en cuánto sobrestimaba la salvación de los hombres, añadiendo: *Del mismo modo, no es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda cualquiera de los más pequeños*. Y continúa: *Y si tu hermano pecara contra ti...*, como si dijera: la voluntad del Padre es que estemos tan atentos a que no caiga nuestro hermano como lo estuvo El, y, del mismo modo que el Padre me mandó que recuperara todos los hombres perdidos, ese mismo precepto os doy yo. Inocencio Papa en el cap. *Novit*, cuando citaba a los prelados

fraternam correptionem, quam nos tamen, contra, curamus tam negligenter, quantoque nos honore dignatus est, qui, quarum ipse fuit animarum redemptor per passionem, nos quodammodo per correptionem servatores esse voluit: *Si te* (inquit) *audierit, lucratus es fratrem tuum*. Quod bene adnotavit Iacobus capite quinto, ubi inquit: *Fratres mei, si quis vestrum erraverit a veritate et converterit quis eum, scire debet quoniam qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius a morte, et operit multitudinem peccatorum*[20]. Ergo qui fratres corripere parvi faciunt, non Christum sed Cain imitantur, qui vel in hoc fuit caput ecclesiae malignantium quod fratricidium excusans, custodem se esse fratris falso negabit.

At vero quod dicta conclusio sit de iure positivo multis canonibus comprobatur, ubi praecipitur correptio fraterna, ut d. 83 cap. Providendum, et cap. Consentire et 86 d. ca. Facientis et expresse 24, q.3, ca. Tam sacerdotes.

[SECUNDA CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Praeceptum correptionis fraternae obligat ex genere suo sub reatu mortali.

Probatur. Peccatum est gravissimum malum hominis, quare qui omittit fratrem a peccato liberare, cum possit, non habet erga illum charitatem. Et ideo talis omissio est contra charitatem. Unde Augu. supra can. Io. tra.7 exponens illud: *Si sic dilexit Deus nos, et nos debemus alterutrum diligere*[21], I Io. 4: *Non putes* (inquit) *te tunc amare servum tuum quando eum non caedis, aut tunc amare filium tuum quando ei non das disciplinam, aut tunc amare vicinum tuum quando eum non corripis*[22], 5, q.XI, c. Non putes; et sermone 16 *De verbis Domini* exponens praeceptum Christi Matth. 18: *Si neglexeris* (inquit) *conviciatorem corripere, peior es tacendo quam ille convitiando*[23]. Sed qui convitiatur mortaliter peccat. Ergo et qui omittit corripere.

Secundo probatur conclusio. Super illud Rom. 1: *Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus*[24], dicit Glossa: *Consentire est tacere, cum possis arguere*[25]. Et super illa verba Levi. 20: *Succidam omnes qui consenserunt ei ut fornicarentur*[26], ait Glossa: *Consentientes qui possunt accusare, arguere vel monere, et non faciunt, non effigiunt iudicium*[27]. Quibus authoritatibus confirmat Ioa. octavus 85 d. ca. Facientis *graviter peccare qui negligit emendare quod corrigere potest*[28]. Ergo omissio correptionis est ex genere mortale.

Tertio id comprobatur. Eleemosynae corporales quando sunt necessariae, sunt in praecepto sub reatu mortali, nam omissio earum contraria est chari-

20. Iac 5, 19. 21. 1 Io 4, 11. 22. *In Epist. Ioannis ad Parthos*, tr.7, n.11: ML 35, 2034. 23. Sermo 82, 7: ML 38, 508. 24. Rom 1, 32. 25. *Glossa Ordinaria*, t. VI , 30. 26. Lev 20, 5. 27. *Glossa Ordinaria*, t. I, 1081. 28. *Decretum*, p.1, d.86, c.3.

franceses esas palabras del evangelio, comentaba: *¿Cómo no secundar este mandato divino?*, con lo que sugiere que se trata de un precepto. Y debemos tomar conciencia los que nos hemos entregado a Cristo en el bautismo cuánto nos recomendó la corrección fraterna y qué descuidadamente la olvidamos y cuánto nos ha honrado quien, habiéndonos redimido por su pasión, nos quiso copartícipes de su salvación cuando nos dijo: *Si tu hermano te escucha, has ganado a tu hermano.* Y esto mismo expresó Santiago cuando dijo: *Hermanos míos, si alguno de vosotros se desvía de la verdad y otro le convierte, sepa que quien convierte un pecador de su camino desviado, salva su alma de la muerte y cubre la multitud de sus pecados* (Sant 5, 19). Así, pues, quien no cuida el corregir al hermano, no imita a Cristo, sino a Caín, que se comportó como cabeza de la iglesia de los malvados, al excusar su fratricidio pretendiendo falsamente no ser guardián del hermano.

Y, finalmente, que la conclusión sea de derecho positivo se prueba con muchos cánones que preceptúan la corrección fraterna, como los cánones *Providendum*, *Consentire*, *Facientis* y, más expresamente el canon *Tam sacerdotes*.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

La segunda conclusión es: EL PRECEPTO DE CORRECCIÓN FRATERNA OBLIGA POR SU MATERIA BAJO PECADO MORTAL.

La prueba es la siguiente. El pecado es el mal más grave del hombre, de modo que quien, pudiendo, omite liberar al hermano del pecado, no tiene caridad. Tal omisión va contra la caridad. S. Agustín, al comentar el texto de S. Juan: *Como Dios nos amó, así debemos amarnos unos a otros* (I Jn 4, 11), dice: *No pienses que amas a tu esclavo si no le dañas, o que amas a tu hijo cuando no lo castigas, o que amas a tu vecino cuando no le corriges.* Y en el Sermón sobre el texto de Mateo, afirma: *Si olvidas corregir al detractor, es más grave tu silencio que su pecado.* Como el detractor peca mortalmente, también quien omite la corrección.

La segunda prueba se toma de la Glosa, que al texto de Rom 1, 32: *Son dignos de muerte no sólo los que practican el mal, sino también los que lo consienten*, añade: *Consentir es callar cuando puedes argüir.* Y también la Glosa del texto de Lev 20, 5: *Exterminaré a todos los que consintieron que se prostituyeran*, comenta: *Quienes pudiendo acusar, argüir y amonestar no lo hacen y consienten, no escapan a la condenación.* Estas autoridades las confirma Juan VIII en el canon *Facientis* cuando dice: *Peca gravemente quien olvida enmendar lo que podía corregir.* Por tanto, omitir la corrección es mortal por su materia.

Y, en tercer lugar, se comprueba porque cuando las limosnas corporales son necesarias, caen bajo precepto de pecado mortal, pues su omisión contraría la caridad, como dice S. Juan: *Quien posee bienes terrenos y ve al hermano pade-*

tati, secundum illud Io. 3, c.1 cano.: *Qui habuerit subtantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necesse habere, et clauserit viscera sua, quomodo caritas Dei manet in illo?*[29]. Et Ambrosius *Pasce fame morientem, si non paveris, occidisti*[30] d. 86, c. Pasce et Symacus 83 d. *Mortem languentibus probatur infligere qui hanc, cum possit, non excludit*[31]. Ergo a fortiori, eleemosynae spirituales sunt in praecepto sub reatu mortali. Sed inter spirituales miserias summa est peccatum. Ergo corripere peccatorem summa est misericordia, post illam quae est remittere peccata. Unde Glossa Matth. 18: *Ita* (inquit) *peccat qui videns fratrem peccare tacet, sicut qui poenitenti non indulget*[32].

Postremo confirmatur conclusio. In iudicio finali, ut est Matt. 25, omissio operum misericordiae obiicietur damnatis in causam damnationis. Sed nullus damnatur poena aeterna, nisi de peccato mortali. Ergo omissio misericordiae saepe est mortalis. Sed misericordiae spirituales praestant corporalibus et correptio est maxima spiritualis. Ergo omissio illius est mortalis. Potest tum in individuo esse quandoque venialis, immo quandoque sine peccato, ut statim quaestione sequenti explicabimus.

[DUBIUM]

Sed dubium est hic non parvum, utra sit maior obligatio, correptionis ne, an eleemosynae corporalis, nam certe homines non tanti faciunt corripere fratrem quanti alere pauperes in necessitate, neque existimant tam necessarium esse illud quam hoc, cum tamen aliunde moveat quod vita spiritualis praestantior sit corporali.

[TERTIA CONCLUSIO]

Subiiciam ergo tertiam conclusionem notandam. Maior est obligatio correptionis quam eleemosynae corporalis ex genere obiecti, minor tamen ratione necessitatis.

Gravitas enim peccati aestimanda est, et penes obiectum et penes circunstantias, praesertim penes necessitatem, ut autor est S. Thomas 1-2, q.73. Prima ergo pars conclusionis manifesta est, quia vita spiritualis praestantior est corporali. Unde Gre. in ho. super illud Matth. XI: *Cum audisset Ioannes in vinculis*[33]: *Plus* (ait) *est animam in aeternum victuram pabulo verbi reficere, quam ventrem moriturae carnis terreno pane saciare*[34]. Et Chrys. in ho. 3 super epist. Cor: *Etsi inmensas pecunias pauperibus eroges, plus tamen effeceris si una converteris animam*[35].

Sed probatur secunda pars, nam eleemosynae spirituales non sunt ita frequenter simpliciter necessariae, sicut corporales. Ubi notandum quod pecca-

29. 1 Io 3, 17. 30. *Decretum* p.1, d. 86, c. 21. 31. *Decretum* p.2, d. 83. 32. *Glossa Ordinaria*, t. V, 305. 33. Mt 11, 2. 34. *Hom. In Evangelia*, l.1, hom.6: ML 76, 1098. 35. *In Epist. Ad Cor. Homilia III*, 5: MG 61, 29.

cer necesidad y le cierra el corazón, ¿cómo puede permanecer en él la caridad de Dios? (I Jn 3, 17). Y S. Ambrosio dice: *Alimenta a quien muere de hambre, pues, de no hacerlo, eres reo de homicidio* y Símaco: *Es reo de muerte quien, pudiendo hacerlo, no remedia sus males*. Con mayor razón, pues, obligarán las limosnas espirituales bajo pecado mortal. El pecado, además, es la más grande de las miserias espirituales, por lo cual corregir es el supremo acto de misericordia, si prescindimos del perdonar los pecados. De ahí que la Glosa de Mt 18 diga: *Peca tanto quien calla el pecado del hermano como quien no perdona al arrepentido.*

Y una última confirmación de la conclusión. La omisión de obras de misericordia será causa de condena en el juicio final, como se dice en Mt 25. Ahora bien, nadie es condenado a la pena eterna si no es por un pecado mortal. Luego la omisión de la misericordia muchas veces es mortal. Las misericordias espirituales son superiores a las corporales. Como la corrección es la máxima misericordia espiritual, omitirla es pecado mortal. Puede, sin embargo, suceder que en un caso particular sea sólo venial, incluso no ser pecado, como veremos en la cuestión siguiente.

[DUDA]

Surge una no pequeña duda sobre cuál sea mayor obligación, si la corrección o la limosna corporal. Y es que los hombres dan menos importancia a la corrección fraterna que al alimento dado a los pobres en caso de necesidad, y no estiman que sea tan necesario lo primero como lo segundo, aunque se reconozca que la vida espiritual prima sobre la corporal.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

Añado una tercera conclusión importante: ES MAYOR LA OBLIGACIÓN DE LA CORRECCIÓN QUE LA DE LIMOSNA CORPORAL EN RAZÓN DEL OBJETO, PERO ES MENOR EN RAZÓN DE LA NECESIDAD.

La gravedad de un pecado deriva de la consideración de su objeto y de sus circunstancias, sobre todo la necesidad, como enseña Sto. Tomás (1-2, q. 73). La primera parte de la conclusión es evidente porque la vida espiritual es superior a la corporal. Dice el Papa Gregorio en una homilía: *Es superior el alimentar el alma para la vida eterna que saciar con pan el cuerpo terreno.* Y S. Crisóstomo dice que *haces más si conviertes un solo alma que si repartes inmensas riquezas a los pobres.*

La segunda parte de la conclusión se prueba porque las limosnas espirituales no suelen ser tan perentoriamente necesarias como las corporales. Hay

Pharaonem, non potest homo corrigere, nihilominus homines debemus adiuvare misericordiam Dei. Sumus enim secundum Ioannem in 3 can. *ut cooperatores veritatis*[36], scilicet disponentes ad gratiam quam Deus infundit, secundum illud 1 Cor 3: *Ego plantavi, Appollo rigavit, Deus autem incrementum dedit*[37]. Unde Augustinus quod habetur 23, q.4, cap. Sicut: *licet aliqui* (inquit) *a solo Deo corrigantur, ut Petrus, nihilominus non est negligenda correptio nostra, quia tunc ex correptione homo proficit, cum Deus miseret et adiuvat*[38]. Et statim, ca. Nabuchodonosor dicit e contrario quod licet aliqui etiam correpti non emendentur, ut Pharao, nihilominus non est a correptione cessandum.

AD SECUNDUM ARGUMENTUM respondetur primo quod saepe est tanta necessitas correptionis, quanta eleemosynae, ut puta quando peccatum procedit ex ignorantia, ut dictum est in tertia conclusione. Et secundo respondetur quod quando procedit ex passione aut malicia, quamvis non sit tunc adeo necessaria, nihilominus magnopere peccator indiget admonitione, ut egregie docet Chrysostomus super primam epistolam Cor. Homelia 44, nam quamvis qui peccat ex passione in universali cognoscit peccatum et privationem gloriae et poenas inferni, tamen in particulari habet excaecatum iudicium, et ideo indiget peccator identidem haec admoneri. Unde si verbis tuis (inquit Chris.) non obediat peccator, interim custodi et contine a maligno negotio, fortasse enim reverebitur.

AD TERTIUM ARGUMENTUM respondetur quod praeceptum correptionis fraternae reducitur ad quartum praeceptum de honoratione parentum, sub quo militant omnia praecepta quibus tenemur impendere aliquod beneficium proximo. Nam in decalogo solum sunt illa praecepta quae statim proposita recipiuntur sine aliquo doctore, sed quae non sunt adeo manifesta quin indigeant expositione sapientium, virtualiter comprehenduntur sub illis, ut docet S. Thomas 1-2, q. 100, art.3. Atqui praeceptum honorandi parentes statim propositum naturali lumine recipitur, sed benefacere aliis proximis, licet non sit ita manifestum, tamen facili negotio persuadetur.

AD ULTIMAM CONFIRMATIONEM nescio quid aliud respondeamus, quam ut exhortemur ne tanta sit negligentia huius praecepti. Nam in religionibus, et inter viros timoratae conscientiae non est tanta incuria huius praecepti. Caeteri vero aut excusantur quia pauci sunt qui sperent sua correptione posse fratres emendare, aut acusandi sunt, ut dicit Augustinus, quia ex verecundia aut alio humano respectu omittunt praeceptum implere evangelicum.

36. 3 Io 8. 37. 1 Cor 3, 6. 38. *Decretum* p.2, c.23, q.4, c. 20.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Admitimos que nadie puede convertirse sin la misericordia preveniente de Dios y que, por tanto, a quien Dios endurece, como al faraón, no lo corrige el hombre. Sin embargo, los hombres estamos obligados a ayudar la misericordia divina, pues somos causas dispositivas a la gracia que Dios infunde, o, como dice S. Juan, somos *a modo de cooperadores de la verdad* (3 Jn 8). Lo expresa el Apóstol diciendo: *Yo planté, Apolo regó, pero fue Dios quien produjo el crecimiento* (I Cor 3, 6) Por eso S. Agustín en unas palabras recogidas en el canon *Sicut* dice que *no debemos ser negligentes en corregir, aunque Dios directamente corrija a algunos, como fue en el caso de Pedro, pues el hombre se convierte por la corrección cuando Dios le concede su misericordia y auxilio.* Pero él mismo se corrige más adelante en el canon *Nabuchodonosor* y dice que nunca hay que omitir la corrección, aunque algunos corregidos no se enmienden, como fue el caso del faraón.

2. A menudo, la necesidad de la corrección es tan grande como la de la limosna, como sucede cuando el pecado procede por ignorancia, como acabamos de decir en la conclusión tercera. Además, respondemos que si el pecado procede por pasión o malicia, también el pecador necesita en alto grado de la corrección, aunque no tanto como en el caso anterior, según enseña doctamente en la homilía 44 el Crisóstomo. En efecto, quien peca por pasión tiene la conciencia obnubilada al pecar, aunque en abstracto conozca lo que es el pecado y las penas de privación de gloria y de castigo al infierno que conlleva y por eso tiene necesidad de ser corregido en su situación particular. Por este motivo, afirma el Crisóstomo que, si no te obedece el pecador, al menos protégelo e impídele su mala acción, pues quizá acabe desistiendo.

3. El precepto de corrección fraterna se reduce al cuarto mandamiento de honrar a los padres, pues allí es encuentran todos los preceptos que nos obligan a dispensar algún beneficio al prójimo. Y es que en el decálogo sólo se expresan directamente los preceptos que no necesitan mayor explicación de los doctores, pero aquellos otros que no están expresamente contenidos sin la aclaración que hagan los sabios, se reducen virtualmente a los primeros, como dice Sto. Tomás (1-2, q. 100, a.3). En nuestro caso, el precepto de honrar a los padres es de los que capta intuitivamente la razón natural, mientras que el ayudar al prójimo se percibe fácilmente como precepto, aunque no de manera tan inmediata.

RESPUESTA A LA CONFIRMACIÓN. No sabríamos dar otra respuesta que exhortar a no ser tan negligentes en cumplir este precepto, sino imitar a los religiosos y a las personas de conciencia timorata que son diligentes en cumplirlo. Los demás quizá pueden excusarse en que no suele confiarse en la eficacia de la corrección fraterna o, más bien, deben ser reprendidos, como dice S. Agustín, por omitir por pudor o respeto humano el cumplir con este precepto evangélico.

QUAESTIO SECUNDA

UTRUM PRAECEPTUM CORREPTIONIS OBLIGET SEMPER ET PRO QUOCUMQUE TEMPORE

Ad partem affirmativam ARGUITUR PRIMO. Apostolus admonet Timotheum: *Argue, obsecra, increpa, opportune, importune*[39], 1 Tim 4, et propheta: *Clama, ne cesses, annuncia populo meo scelera eorum*[40], Esa. 58. Ergo nulla nobis est opportunitas observanda, sed sine cessatione corripiendum.

SECUNDO ARGUITUR. Si aliqua de causa cessandum esset a correptione, maxime quando timeretur peccatorem de correptione scandalum accipere et deteriorem fieri. Sed (ut inquit Hieronymus) veritas vitae non est dimittenda propter scandalum, nam, auctore Beda: *utilius scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur*[41], De regu. iu. ca. Qui scandalizaverit. Ergo propter scandalum non est cessandum a correptione, exemplo Christi Matth. 15, qui propter scandalum phariseorum non cessavit praedicare veritatem.

TERTIO ARGUITUR. Si aliquid nos posset excusare a corruptione, id esset praesertim quando corripere non possumus sine magno incommodo nostro et detrimento. Sed non excusatur a peccato mortali qui vel metu mortis omittit corripere. Ergo praeceptum correptionis obligat pro quocumque tempore. Minorem videtur docere Augustinus 1 De civi. Dei cap.9 cuius verba sunt: *Propterea cum malis flagellantur et boni qui non corripiunt, quia reformidatur vulgi iudicium, carnis excruciatio, aut peremptio*[42].

Sed IN CONTRARIUM est quod praeceptum correptionis est affirmativum, et praecepta affirmativa non obligant pro quocumque tempore.

Ad quaestionem RESPONDETUR novem conclusionibus.

[PRIMA CONCLUSIO]

Prima. Praeceptum correptionis non obligat pro quocumque tempore, sed convenientibus necessitate et opportunitate.

Probatur conclusio. Hoc differt inter praecepta affirmativa et negativa, quod praecepta negativa prohibent malum, affirmativa praecipiunt vero bonum. Bonum autem, ut ait Diony. 4 capitu. De di. no., consurgit ex integra causa, malum vero ex quocumque defectu, quo fit ut malum numquam bene fiat, sed quomodocumque et quotiescunque fiat, est peccatum, nisi ignorantia excusetur, sed tamen id quod est bonum ex obiecto non bene fit, nisi quando suis

39. 2 Tim 4, 2. 40. Is 58, 1. 41. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.41, c.3. 42. *De civ. Dei*, l.1, 9, 2: ML 41, 22.

CUESTIÓN II

¿OBLIGA SIEMPRE Y EN TODO TIEMPO EL PRECEPTO DE CORRECCIÓN FRATERNA?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN POSITIVA. 1. El Apóstol increpa a Timoteo diciéndole: *Arguye, reprocha e increpa oportuna e inoportunamente* (II Tim 4,2) y el profeta Isaías dice: *Clama sin cesar, denuncia a mi pueblo sus crímenes* (58, 1). Luego no cabe limitación alguna, sino que obliga la corrección en todo momento.

2. Si hay alguna causa para no cumplir la corrección, debe ser sólo el posible escándalo del corregido y su endurecimiento en el mal. Ahora bien, la verdad de la vida, al decir de S. Jerónimo, no ha de acallarse por miedo al escándalo, pues, según Beda en el cap. *Qui scandalizaverit: vale más permitir que surjan escándalos que dimitir de la verdad.* Nunca, por tanto, debemos omitir la corrección por miedo al escándalo, a ejemplo de Cristo, que no omitió anunciar la verdad por el escándalo de los fariseos (Mt 15).

3. De haber alguna excusa para la corrección, sería el caso en que nos reportara graves incómodos o daños. Pero quien omite la corrección por miedo a la muerte, cae en pecado mortal. Se sigue, pues, que el precepto de corregir obliga en todo tiempo. La proposición menor la enseña S. Agustín, que dice en el libro primero del *De civitate Dei* que *los castigos que se infligen a los malos alcanzan también a aquellos buenos que no corrigen por vergüenza, temor corporal o miedo a la muerte.*

POR LO CONTRARIO, está que el precepto de corrección es afirmativo y los preceptos afirmativos no obligan en todo tiempo.

La solución la explicamos en nueve conclusiones.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

La primera es: EL PRECEPTO DE CORRECCIÓN NO OBLIGA EN TODO TIEMPO, SINO CUANDO ES NECESARIA Y OPORTUNA.

Lo probamos a continuación. La diferencia que existe entre los preceptos afirmativos y los negativos está en que los negativos prohíben algo malo, mientras que los afirmativos mandan algo bueno. Y el bien requiere la bondad en todas sus causas, pero para el mal basta cualquier defecto, como dice Dionisio en su obra *De divinis nominibus*. De ahí procede que el mal nunca se cumpla de modo bueno, pues en cualquier tiempo y de cualquier modo que se haga, es siempre pecado, de no proceder por ignorancia. En cambio, lo que es bueno

circunstantiis vestitur, et ideo quanvis utrumque praeceptum obliget semper, id est, quantum ad praeparationem animi, tamen quantum ad exercitium, negativum obligat (ut dicunt) pro semper; affirmativum vero, non, nisi concurrentibus circunstantiis secundum necessitatem. Et quia finis correptionis est correctio et emendatio fratris, tunc obligat hoc praeceptum, quando emendatio est necessaria et fieri potest commode. Et quidem Gerson inter theologos, De correptione tract. 34 et Astensis iurisconsultus libro secundo tit. 6 constituunt sex conditiones necessarias ad correptionem: tres ex parte corripientis, quae sunt certa peccati cognitio, mansueto et commoditas, ita ut non sit alius qui commodius corripere possit, et tres ex parte corripiendi, videlicet, quod eius peccatum sit mortale, quod sit spes emendationis, quod non spectetur aliud tempus opportunius. Haec autem operae pretium erit de suis principiis enucleare. Necessitas namque corripiendi iudicanda est et ex obiecto et ex circunstantiis, scilicet ex peccato et ex conditionibus peccatoris et corripientis.

[SECUNDA CONCLUSIO]

Sit ergo secunda conclusio. Omne peccatum mortale est materia necessaria correptionis.

Probatur. Finis correptionis est lucrari et recuperare fratrem, ut patet ex verbis evangelii: *Si te audierit, lucratus es fratrem tuum*. Ergo omne illud per quod frater perditur, est materia correptionis. Sed per peccatum quodcumque mortale perditur homo et avertitur a Deo. Ergo omne peccatum mortale est materia correptionis. Ex ratione conclusionis exprimitur eius sensus: intelligitur enim quotiescunque peccatum pendet quodammodo in futurum, ita ut maneat aut pertinacia, aut periculum peccati. Nam si peccatum est omnino praeteritum, non est materia correptionis. Hoc adnotaverim propter glossam in capitulo Si peccaverit secunda q.1, dicentem quod *praeceptum correptionis est solum de peccato futuro, ut evitetur, sed praeteritum corripere solum est consilium*[43]. Quam glossam alii non probant, dicentes quod respectu peccati, etiam praeteriti, currit praeceptum correptionis. Sed tamen his non obstantibus manifestum est quod si peccatum est iam praeteritum, ita ut nec maneat complacentia, nec periculum in illo, non est praeceptum nec consilium correptionis. Probatur: quia cessante fine, cessat necessitas medii. Quando ergo peccator emendatus est, nulla est necessitas corripiendi. Immo vero perniciosum esset cicatricem sanati vulneris refricare, cum propheta beatos eos censeat quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Et in hoc differt correptio fraterna ab accusatione et inquisitione, quod locum etiam

43. *Decretum*, p.2, c.2, q.1, c.19.

por su objeto sólo se cumple de modo bueno, si son buenas todas sus circunstancias. Por lo cual, si bien todo precepto obliga siempre en cuanto a la disposición para cumplirlo, no obstante, en su cumplimiento, el negativo obliga *pro semper*, como dicen, mientras que el afirmativo sólo cuando concurren las debidas circunstancias. Siendo la finalidad de la corrección la enmienda y que se corrija el hermano, este precepto obliga cuando la enmienda es necesaria y puede obtenerse fácilmente. Algunos teólogos, como Gerson (*De correptione*, tratado 34) y juristas, como el Astense (l. II, tit. 6), señalan seis condiciones necesarias para que sea obligatoria la corrección. Tres de ellas afectan a quien corrige y son: conocimiento cierto del pecado y que se haga con mansedumbre y comodidad. Y otras tres a quien se corrige y son: que se trate de una falta grave, que haya esperanza de enmienda y que no pueda diferirse a otro tiempo más oportuno. Será muy instructivo el dilucidar las razones que fundan estas condiciones, pues la necesidad del precepto de corregir deriva del objeto y de las circunstancias en que se cumple, o lo que es lo mismo, del pecado y de las situaciones del pecador y del quien corrige.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

La segunda conclusión dice: TODO PECADO MORTAL ES MATERIA NECESARIA DE CORRECCIÓN.

La prueba viene porque el fin de la corrección es ganar y recuperar al hermano, como expresan las palabras del evangelio: *Si te oyera, has ganado a tu hermano*. Todo aquello por lo que se pierde el hermano es materia de corrección, como es el pecado mortal por el que el hombre se pierde y se aleja de Dios. Por tanto, el pecado mortal es materia de corrección. Y esta prueba ya demuestra el sentido de la proposición, pues se entiende del pecado que mira al futuro, sea porque hay pertinacia en él o porque hay peligro de cometerlo. El pecado pasado, como pasado, no es materia de corrección. Y esto lo hago notar para recoger la glosa al canon *Si peccaverit*, que dice que *el precepto de corrección versa sobre el pecado futuro, que se quiere evitar, pues corregir el pecado pasado es sólo un consejo*. Y no todos aprueban esta glosa, pues el precepto de corrección alcanza también al pecado pretérito. Pero parece claro que si un pecado es pretérito y no se persiste en él ni hay peligro de reiterarlo, no hay lugar para el precepto ni para el consejo. Y la razón es que, al desaparecer el fin, desaparece la necesidad del medio. Si el pecador se ha enmendado, cesa la necesidad de corregir; más aún, sería pernicioso abrir las heridas restañadas, si se hace memoria de que el profeta llama bienaventurados a los que se les han perdonado sus pecados y olvidadas sus iniquidades. Precisamente en esto radica la diferencia entre la corrección fraterna, por una parte, y la acusación e

habent in peccatis praeteritis et emendatis, quia finis earum est punitio propter bonum commune.

Ex sensu conclusionis subsequitur secundo, peccatum veniale aliquando esse necessariam materiam correptionis, puta quando in periculum hominem coniicit peccandi mortaliter, maxime si ex genere suo ordinetur ad mortale, ut cum quis domum ingreditur suspectam aut familiaritatem conserit cum mulierculis, quod illo praecepto regulae Augu. admonemur: *Si oculi petulantiam in aliquo vestrum adverteritis, statim admonete, ne male caepta progrediantur.* Sicut enim qui viderit hominem subire periculum mortis temporalis, mortaliter peccaret nisi eum servaret, ita et qui non servaret hominem a periculo mortalis peccati.

Sed contra hanc secundam conclusionem, quatenus universalis est, arguitur. Super illis verbis evangelii: *Si peccaverit in te frater tuus*, ait Glossa interlinearis: *id est, si iniuria te affecerit*[44]. Ergo solum est praeceptum ut suas quisque iniurias corripiat, et non alia peccata. Quod confirmatur ex glossa Hieronymi: *Si peccaverit in nos frater, et in qualibet causa nos laeserit, dimittendi habemus potestatem; si autem in Deum quis peccaverit, non est nostri arbitrii*[45]. Ubi insinuat quod peccata in Deum non sunt materia correptionis, sed accusationis potius.

Respondetur quod illa glossa non intendit limitare praeceptum correptionis ad solas proprias iniurias, nam Christus, ut diximus, nihil aliud fecit quam exprimere ordinem praecepti naturalis, quo certe tenemur corripere quaecunque peccata proximi. Et ideo non est praeceptum de his aut illis peccatis corripiendis, sed de ordine corripiendi omnia, et maxime quia vanum esset corripere propriam iniuriam postquam illata est. Imovero proprias iniurias, si probare possumus, non tenemur secreto corripere, sed licet nobis statim in iudicio vindictam petere. Sed si recipienda est illa glossa intelligenda est hoc modo, ut omne peccatum quod fit in praesentia mea appelletur quodammodo iniuria mea, quia est contra pudorem et reverentiam meam. Sed verba Hieronymi potius attinent ad indulgentiam peccatorum, quam ad correptionem, scilicet quod possumus dimittere peccata propria. Sed tamen peccata in Deum, aut bonum commune, ut sunt haereses, et proditiones, denunciare tenemur, ut infra dicemus, si secreta correptione statim extingui non possunt. Sed omnia sunt nihilominus materia correptionis, si certa spes sit emendae.

Arguitur tamen secundo ex glossa Augustini supra eisdem verbis: *Si peccaverit in te*, id est, te sciente 2, q.1, cap. Si peccaverit, quae germana est illius textus. Ex qua colligitur quod sola peccata occulta sunt materia correptionis, et

44. *Glossa Ordinaria*, t. V, 305-306.
45. *Libri quatuor Commentariorum in evangelium Matthaei*, l.3, n.141: ML 26, 136.

inquisición, por la otra, que éstas se extienden a los pecados pasados y enmendados, pues se ordenan a castigar por el bien común.

De las palabras de la conclusión se sigue, en segundo lugar, que alguna vez puede ser materia necesaria de corrección el pecado venial, como cuando pone al hombre en peligro de pecado mortal y, sobre todo, si es una materia que tiende a lo mortal, como si alguien frecuenta casas sospechosas o intima familiarmente con mujerzuelas, contra lo que nos previene la Regla de S. Agustín: *Si advertís que alguno falta a la modestia en la vista, corregidle inmediatamente, para que se atajen esos malos comienzos.* De igual manera que quien se percatara que la vida de alguien corre peligro, pecaría mortalmente si no le ayuda, de igual modo sucede en quien no ayuda en peligro de pecado mortal.

A veces, surgen objeciones contra esta segunda conclusión. La glosa interlineal a las palabras del evangelio: *Si tu hermano pecare contra ti,* lo entiende así: *si te alcanza su injuria.* Por ello parece deducirse que el precepto se refiere a las injurias que nos hacen, y no a los demás pecados. Así parece entenderlo la glosa de S. Jerónimo: *Si el hermano pecara contra nosotros y nos hiriera en cualquier modo, está en nuestra potestad perdonarle, pero, si peca contra Dios, ya no está en nuestra potestad.* Parece, pues, sugerirse que los pecados contra Dios no son materia de corrección sino más bien de acusación.

Respondemos que en esas palabras de la glosa no se limita el precepto de la corrección a las injurias propias, pues Cristo no hizo más que determinar el orden de un precepto natural que obliga a corregir todos los pecados del prójimo, según dijimos. El precepto de corrección no versa sobre unos u otros pecados, sino sobre el orden en que se debe proceder en corregir todos, sobre todo sabiendo que es inútil corregir la injuria que nos hacen, una vez inferida. En cuanto a las injurias propias, no estamos obligados a corregirlas, tan solo nos está permitido pedir sin dilación el castigo en juicio, si podemos probarlas. La glosa citada, si es que debe tenerse en consideración, debe ser interpretada en el sentido de que el pecado cometido en mi presencia puede decirse que es una ofensa contra mí por lesionar mi pudor y respeto. Sin embargo, las palabras de Jerónimo contemplan más el perdón de los pecados que la corrección, pues podemos perdonar las ofensas propias, mientras que, como más abajo diremos, debemos denunciar los pecados contra Dios o el bien común, como son la herejía o la perfidia, de no poder remediarlos inmediatamente con la corrección.

Una segunda objeción procede de la glosa de S. Agustín a las mismas palabras de *Si pecare contra ti tu hermano*, que las interpreta como si significaran: sabiéndolo tú. De ellas se deduce que la materia de corrección son los pecados

non publica. Respondetur quod nos solum asserimus omne genus peccati esse materiam correptionis. Sed Augustinus loquitur de ordine corripiendi expresso in evangelio, quod scilicet peccata secreta secreto corrigantur, cum illa quae sunt publica, possint publice corripi. De quo latius quaestione quarta.

[TERTIA CONCLUSIO]

Tertia conclusio. Peccata venialia singularis personae nisi sint per se ordinata ad mortalia, non tenemur corripere sub reatu mortali, secus, si in republica iam percrebuissent.

Prima pars probatur, quia nullus tenetur sese de venialibus corrigere, nisi sub reatu veniali. Ergo nec frater tenetur corripere fratrem ab illis sub reatu mortali. Et de huiusmodi venialibus puto intelligit Palu. 4, d.9, quando dicit quod de veniali non est necessaria correptio. Qui tamen posset fratrem emendare a consuetudine leviter mentiendi, aut iurandi, teneretur quidem, alias peccaret venialiter: illud enim etiam est quodammodo lucrari fratrem. Et hoc est praeceptum Christi Io. 13: *Si ego lavi pedes vestros, vos debetis alter alterius lavare pedes*[46]. Per lotionem enim pedum intelligitur ablutio peccatorum venialium, ut notant doctores super illis verbis praecedentibus: *Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet*. Secundam vero partem conclusionis mihi persuadeo, saltem de praelatis. Praelatus enim qui posset plebem suam a levibus iuramentis purgare, aut ab aliis consuetudinibus peccandi venialiter, teneretur id facere sub reatu mortali. Probatur. Nam praelatis ex officio incumbit cura boni publici, et ideo tenentur notabile damnum publicum sub reatu mortali purgare si possunt, et peccata venialia, quamvis in singulis personis non sint notabile malum, tamen quando sunt frequentia in republica, magni momenti est illa extirpare.

Et confirmatur. Nam si in religione nostra caderent observationes nostrae, ut puta fratres passim uterentur lineis, vescerentur carnibus et silentia rumperent, quamvis haec apud nos nulla sint peccata, tamen praelatus qui huiusmodi damna resarcire posset et ad regulam revocare, teneretur certe sub reatu mortali id satagere. Sed de hoc alias, ne lineam correptionis fraternae transgrediamur.

[4. CONCLUSIO]

Quarta conclusio. Tres sunt circunstantiae requisitae, ut sit obligatio corripiendi, scilicet cognitio peccati, spes emendae et opportunitas. Loquitur enim haec conclusio de solis circunstantiis quae faciunt necessitatem et obligationem corripiendi, nam prudentia, mansuetudo, etc., sunt circunstantiae, ut rite

46. Io 13, 14.

ocultos y no los públicos. Pero respondemos que lo único que afirmamos es que cualquier género de pecado es materia de corrección, mientras que S. Agustín se refiere al orden de proceder en la corrección expresado en el evangelio, es decir, que los pecados secretos se corrijan en secreto y que los públicos pueden ser corregidos en público. Y esto lo ampliaremos en la cuarta cuestión.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

La tercera conclusión es: NO ESTAMOS OBLIGADOS BAJO PECADO MORTAL A CORREGIR LOS PECADOS VENIALES DE UNA PERSONA, SI NO SE ORDENAN A ALGO MORTAL, PERO SÍ LO ESTARÍAMOS SI LOS PECADOS HUBIERAN INFICIONADO TODA LA SOCIEDAD.

La prueba de la primera parte procede de que nadie está obligado a corregirse de sus pecados veniales más que venialmente. Luego tampoco quien los corrige estaría obligado bajo pecado mortal. Pienso que a estos pecados veniales se refiere el Paludano cuando dice que no es necesaria la corrección de lo venial. Si alguien puede enmendar al hermano de la costumbre de mentir o de jurar levemente, debe hacerlo bajo pena de pecado venial, pues es un modo de ganar al hermano. Así fue el precepto que Cristo nos dio: *Si yo he lavado vuestros pies, vosotros debéis hacer lo mismo unos con otros* (Jn 13, 14). Los doctores entienden por lavar los pies el purificar los pecados veniales, fundándose en las palabras precedentes: *Quien está limpio no necesita lavarse los pies*.

La segunda parte de la conclusión la refiero sobre todo a los prelados. Si el prelado puede corregir a su pueblo de juramentos veniales o de otras costumbres pecaminosas venialmente, debe hacerlo bajo pena de pecado mortal. La prueba es que el oficio de los prelados es atender al bien público y deben corregir todo mal público, si pueden, bajo pecado mortal, de modo que, aunque los pecados veniales no sean mal grave en cada persona particular, pueden serlo si se multiplican en toda la sociedad y, entonces, deben extirparse.

Lo anterior se confirma porque si se perdieran muchas observancias de nuestra religión, como usar telas de lino, comer carne o infringir el silencio, que no son en sí pecados, el superior religioso estaría obligado bajo pecado grave a intentar corregirlos e imponer la regla.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

La cuarta conclusión es: PARA QUE EXISTA OBLIGACIÓN DE CORREGIR SE REQUIEREN TRES CIRCUNSTANCIAS, QUE SON CONOCER EL PECADO, ESPERANZA DE ENMIENDA Y MOMENTO OPORTUNO.

En esta conclusión nos referimos a las circunstancias que conllevan necesidad y obligación de corregir, pues la prudencia, la mansedumbre, etc. son circunstancias de toda corrección correcta. Lo primero que se requiere para la

fiat correptio. Primo requiritur antequam quis corripiat ut noverit fratrem esse aut in peccato mortali aut in periculo peccandi, unde Eccli 20: *Prius quam interroges ne vituperes quemquam*[47]. Sunt qui dicant satis esse hominem dubitare de peccato fratris, ut debeat ipsum corripere, sicut ad eleemosynas corporales non solum tenemur quando manifesta est necessitas corporis, sed quando verisimiliter dubitamus. Sed tamen profecto non est par ratio, quoniam in corporalibus nullum est periculum, si eleemosyna erogetur non indigenti; at in spiritualibus nocet proximo qui leviter vel temere iudicans eum esse peccatorem, obiicit ei peccatum. Verum est tamen quod pensandae sunt coniecturae facientes rem probabilem, et conditiones personarum. Licet enim quandoque insinuare fratri crimina sua, de quibus rumor spargitur, dummodo prudentia et temperamento id fiat. Hoc tamen admonitos esse volo sacerdotes. Sane nullatenus licere, de his quae in confessione audierunt, peccatorem extra confessionem corripere. Usque adeo enim sacrosanctum est sigillum confesionis, ut, nisi in confessione, nullo modo liceat peccata exprobare aut insinuare poenitenti.

Secunda conditio est ut sit spes emendae, nam alias correptio esset vana, et ad opus vanum nemo obligatur. Et praecepta mediorum sunt propter consecutionem finis. *Debet namque qui arat, in spe arare, et qui triturat, triturare in spe fructus percipiendi*[48], I Cor 9 et Matth. 7 prohibemur *sanctum dare canibus et margaritas ante porcos proiicere*[49], et Prover. 9: *Noli corripere derisorem ne oderit te*[50]. At vero, non debent hinc ansam capere christiani ut sint negligentes corripere. Excusant enim multi negligentiam suam causantes raram esse spem emendationis, cum tamen frequentissimos, contra, sentiamus emendatos, de quibus male sperabamus, ut admonet Augustinus 23, q.4 ca. Nabuchodonosor.

Unde prudenti distinctione utendum nobis est in proposito. Aut enim quis certus est sufficientibus coniecturis nihil se esse profuturum, et tunc non tenetur corripere, nam, ut inquit Ioannes cap. 5, 1 cano.: *Est peccatum ad mortem, non dico pro illo ut roget quis*[51], sed tunc locum habet glossa super illud Ioa. 2: *Zelus domus tuae comedit me*[52]: *Bono zelo comeditur qui quaelibet parva* (sic pro: prava) *quae viderit, corrigere satagit. Et si nequit, tolerat et gemit*[53]. Quod si quis arguat, quia semper erit spes proprii praemii ex merito correptionis, respondetur quod quando correptio est vana, non est meritoria. Si vero quis dubitat an proderit, et certus est quod non oberit corripiendo, tunc debet corripere, sicut medicus quando certus est medicinam nihil obfuturam, et dubitat esse profuturam, adhibere debet. Hanc regulam docet Augustinus De poeni. d.7,

47. Eccli 11, 7. 48. 1 Cor 9, 10. 49. Mt 7, 6. 50. Prov 9, 8. 51. 1 Jo 5, 16. 52. Io 2, 17. 53. *Glossa Ordinaria*, t. V, 1061.

corrección es conocer que el hermano está en pecado mortal o en peligro de pecar, pues se nos dice que *no reprendas a nadie antes de informarte* (Eclo 11, 7). Algunos proponen que con la sola duda del pecado del hermano, hay que pasar a la corrección, de igual modo que la obligación de dar limosna surge cuando existe duda razonable de la necesidad, antes de que sea manifiesta. Pero hay que decir que no vale la comparación, pues en las limosnas corporales no se hace daño si se da limosna a quien no la necesita, pero en las espirituales se causa perjuicio al prójimo si se le arguye de pecado temerariamente o por leves razones. Más bien, es cierto que deben ser sopesadas las conjeturas que dan probabilidad a la sospecha y las condiciones de la persona. Puede estar justificado argüir al hermano de pecados que se rumorean, si se hace con prudencia y moderación. Y sobre esto quisiera que estuvieran advertidos los sacerdotes. En todo caso, nunca es lícito corregir al pecador, fuera de confesión, de aquello que se conoce por confesión. Hasta tal punto es sagrado el sigilo confesional que, excepto en la confesión, nunca es lícito reprobar ni conversar con el pecador de sus faltas.

La segunda condición es la esperanza de enmienda, pues de lo contrario la corrección sería inútil y a lo inútil nadie está obligado. Los preceptos de cosas que son medios existen sólo para obtener los fines. Dice el Apóstol: *El que ara, que are con esperanza y el que trilla con la esperanza de recibir sus frutos* (I Cor 9, 10) y en el evangelio de Mateo se nos prohíbe *echar lo santo a los perros y esparcir margaritas a los puercos* (7, 6) y los Proverbios: *No corrijas al orgulloso pues te odiaría* (9, 8). Pero no debieran tomar de aquí los cristianos motivo para olvidar la corrección. Y es que muchos excusan su negligencia, fundándose en que es poca la esperanza de enmienda, cuando en verdad son muy frecuentes los casos de enmienda de quienes no esperábamos, como recuerda Agustín en el canon *Nabuchodonosor*.

En conclusión, hay que usar de sana prudencia en esta materia. Si alguien tiene certeza basada en suficientes conjeturas de que nada aprovechará su reprensión, no está obligado a corregir, pues, según S. Juan: *Hay un pecado que es de muerte y por el cual no digo que se pida* (I Jn 5, 16), pero entonces se cumple lo que dice la glosa a las palabras de que *el celo de tu casa me consume,* que es: *Quien procura corregir cualquier cosa mala que vea, es el que se consume por un buen celo y si no puede, lo tolera y gime*. Pero si alguien arguye porque siempre hay esperanza en el premio que recibirá por el mérito de corregir, se le responde que, si la corrección es vana, no es meritoria. En cambio, si se duda si aprovechará algo pero se está cierto en que la corrección no hará daño, entonces debe corregirse, de igual modo que el médico debe administrar un medicamento si duda si aprovechará, pero está cierto que no hará mal. Es la regla que propone S. Agustín en el canon *Si quis*: *Te impongo la penitencia que no sé*

capit. Si quis el segundo: *Ideo do tibi poenitentiam, quia nescio an tibi proderit, nam si scirem non tibi prodesse, non tibi darem*[54]. Et in libro De correptione et gratia: *Nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri*[55]. Itaque, solum excusamur a correptione quando certi sumus nihil nos profuturos, quia debet qui arat in spe arare. Sed quando opinamur sub dubio nos posse prodesse, corripere debemus, alias qui observat ventum, non seminat, et qui considerat nubes, unquam metet.

[DUBIUM]

Sed quid si quis timet potius corripiendo obesse quam prodesse?. Tunc aut timet obesse non solum peccatori qui indurabitur, sed bono communi et religioni, et tunc cessandum est a correptione, v.gr. vereor si corripiam impudentem et perditum hominem, blasphematurum nomen Dei; aut si ex sacris illum admoneam literis, contempturum et falso interpretaturum, cessandum est tunc a correptione, quia bonum commune, et maxime religionis, praeferendum est bono particulari, et illud esset dare sanctum canibus, et mittere margaritas ante porcos. Non enim canes aut porci censentur quibus nihil prodest disciplina, sed qui illam impugnant contemnuntque. Verba sunt Augustini libro secundo De sermo. domi. in monte, capit. 31: *Canes pro oppugnatoribus, porcos pro contemptoribus, non improprie accipiamus*[56]. At si quis timet offuturum solum peccatori in temporalibus, quia si corripio, v.gr. fratrem maxime inde tristitia et pudore affectus, infirmabitur aut aliud detrimentum incurret, tunc adhibenda est cautela, ut quam minimo damno fieri posset correptio fiat. Nihilominus non est proterea (sic) cessandum, quia bona spiritualia praeferenda sunt temporalibus, sucundum illud Matthei quinto: *Expedit tibi ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum mittatur in gehennam ignis*[57].

Hoc veruntamen habet quaestionem: si quis timet obesse soli peccatori in spiritualibus corripiendo, an debeat nihilominus corripere? Ad cuius partem affirmativam formatum est secundum argumentum principale.

Sanctus Thomas Secunda Secundae quaestione trigesima tertia articulo sexto, distinguit duplicem esse correptionem: alteram iudicialem, quae pertinet ad praelatos, et haec non est dimittenda propter turbationem delinquentis, etiam sui sit incorregibilis, sed puniendus est ex ordine iustitiae propter bonum publicum. Alia est correptio fraterna, et dimittenda est quando timetur turbatio et maior perversio peccatoris. Unde nos possumus colligere quod quando peccatum est in perniciem publicam, aut in praeiudicium tertii, ut

54. *Decretum*, p. 2, c.33 De poen., d.7, c.4. 55. *De corrept. et gratia*, c.15: ML 44, 944. 56. *De serm. Dni. in Monte*, l.2, c.20: ML 34, 1300. 57. Mt 5, 29.

si te aprovechará, pues de tener certeza de su inutilidad no te la impondría. Y en la obra *De correptione et gratia* dice: *Como no sabemos quién está en el número de los predestinados y quién no, a todos debemos extender el amor de caridad y querer que todos se salven*. En consecuencia, sólo estamos excusados de corregir cuando tenemos certeza de su inutilidad, pues quien ara debe arar con esperanza. Pero cuando pensamos bajo duda que podamos aprovechar, debemos hacer la corrección, pues quien mira siempre al viento nunca siembra y quien atiende a las nubes nunca siega.

[DUDA]

Pero, ¿qué sucede cuando se teme que la corrección dañará más que lo que aprovechará? Si el daño que se teme es no sólo para el pecador, que se endurecerá más, sino también para el bien común y la religión, hay que omitir la corrección. Por ejemplo, si preveo que la corrección del hombre desvergonzado y perdido causará que se blasfeme el nombre de Dios, o si le arguyo por las palabras reveladas, que él injuriará e interpretará falsariamente, debo omitir la corrección, ya que el bien común, sobre todo el de la religión, debe preferirse al bien particular y no hacerlo sería echar lo santo a los perros y arrojar margaritas a los puercos. Y con el nombre de perros y puercos designamos a los que rechazan y se burlan de la corrección y no a los que no se enmiendan. Así lo entiende S. Agustín: *Llamo con propiedad perros a los que rechazan y puercos a los que se burlan* (*De serm. Domini in Monte* l.2, c. 31). En cambio, si lo que se teme es el daño temporal que producirá en quien se corrige, como puede ser enfermar de tristeza y vergüenza que embargarán al que se corrige, estamos obligados a proceder con cautela, de modo que la corrección cause el menor daño posible. Pero ello no significa que haya que renunciar a corregir, pues los bienes espirituales son preferibles a los temporales, según lo que dice S. Mateo: *Te conviene más que perezca uno de tus miembros que no que todo el cuerpo sea enviado a la gehenna del fuego* (5, 29).

Pero esto plantea una nueva cuestión: si alguien teme que con su corrección reportará sólo daños espirituales al corregido, ¿está obligado a corregir? La respuesta afirmativa se contiene en el segundo argumento.

Sto. Tomás distingue en el artículo sexto de la cuestión 33 de la *Secunda Secundae* una doble corrección: la judicial, que compete a los prelados y que no hay que omitir por la turbación que produzca en el pecador incorregible, sino que el orden de la justicia pide que sea castigado por el bien común. Y la otra es la fraterna, que hay que omitir por la posible turbación que generará en el pecador o su mayor endurecimiento. De ahí podemos colegir que cuando el pecado redunda en daño público o de un tercero, como el caso de herejía o traición, o cuando alguien maquina un asesinato, hay obligación de denun-

haeresis, aut proditio, aut cum quis machinatur occidere alium, tunc quamvis timeatur turbatio et obduratio peccatoris, est denuntiandum illi qui potest prodesse et non obesse, si peccatum est secretum. Et si sit probabile potest etiam denunciari ut puniatur correptione iudiciali, ut latius explicabimus quaest. 4. Sed si peccatum non est huiusmodi, tunc, si timetur obduratio fratris et lapsus in peiora, nulla est necessaria correptio, nam iudicialis non est tunc necessaria, et fraterna, quia solum ordinatur ad emendationem fratris, esset tunc perniciosa. Unde Augusti. 1 de civ. Dei, capi. 9: *Si propterea quis obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, consilium est charitatis*[58]. Et hoc intendit sapiens dicens: *Noli arguere derisorem, ne oderit te*[59]. Ubi Glossa: *Non est timendum ne tibi derisor cum arguitur contumelias inferat, sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium inde peior fiat*[60].

Sed est magnum argumentum quod licet peccatum non sit in praeiudicium reipublicae, nec tertiae personae, non obstante timore maioris indurationis et perversionis peccatoris, sit corripiendus. Christus enim praecipit corripere fratrem, primo secreto, mox adhibere testes, deinde denuntiare, et tandem pertinacem excommunicare. Ergo quamvis nulla sit spes emendae, corripiendus est frater, ut de pertinacia excommunicetur. Et Christus loquitur illic de correptione fraterna quae est respectu cuiuscunque peccati. Panormi. in ca. Novit, De iudiciis, propter hoc argumentum tenet quod non est cessandum a correptione, licet non sit spes correctionis, immo quamvis timeatur peccatorem futurum esse deteriorem, quia tunc debet denunciari propter bonum exemplum aliorum.

Sed certe hoc solum est verum quando peccatum est publicum aut vergit in detrimentum aliorum. Alias falsum est, ut iam modo probatum est.

Respondetur ergo ad argumentum quod Christus in illo praecepto semper supponit spem emendae, ut certe habenda est. Esset enim nequissimus qui post exhortationem amici et adhibitionem testium et denunciationem, non obediret ecclesiae. Unde tanquam rarissimum addit Christus: *Si ecclesiam non audierit* (scilicet, ut sperabatur) *tunc sit sicut ethnicus*, etc. Unde si a principio timetur potius perversio fratris, quam speretur emendatio, cessandum est a correptione.

Tertia et postrema conditio ut quis sit obligatus corripere, est opportunitas. Primo, ex parte personae ut non sit alius qui commodius corripere possit; possit, inquam, de potentia (ut dicunt) proxima, nam quamvis ego noverim alios adesse qui melius corripere possint, ut est praelatus aut doctor, tamen video negligentes esse, tunc ego teneor, quemadmodum cum video hominem

58. *De civ. Dei*, l.1, c.9: ML 41, 22. 59. Prov 9, 8. 60. *Glossa Ordinaria*, t. III, 1641.

ciarlo a quien lo usará bien y no perjudicará, si el pecado es secreto, aunque se tema la turbación y endurecimiento del pecador. Y también cuando es solo probable, puede denunciarse para que sea castigado con la corrección judicial, como luego explicaremos en la cuestión cuarta. De no ser así, entonces no es necesaria la corrección cuando se prevé el endurecimiento del pecador y que caerá en mayores pecados. En este caso, la corrección judicial no es necesaria y la fraterna, que pretende la enmienda del hermano, sería perniciosa. Así lo propone S. Agustín en el libro primero *De civitate Dei*: *Cuando alguien se abstiene de corregir y reprender a los que obran mal, porque teme que si lo hace se harán más malos, actúa movido por caridad.* Ya lo expresó el autor de los Proverbios: *No reprendas al soberbio, pues te odiará* (Prov 9, 8). Y añade la Glosa: *No hay que temer al soberbio que responde con ultrajes cuando se le increpa, pero sí hay que prever que con ello se haga peor.*

Pero hay un argumento fuerte para defender que obliga la corrección aunque no se siga mal alguno para la sociedad, ni para un tercero y sin que obste el temor del endurecimiento y perversión del pecador. Y es que Cristo manda corregir al hermano, primero, secretamente; después, con testigos; luego, denunciando; y, finalmente, excomulgando al pertinaz. Por tanto, aun sin la menor esperanza de enmienda, hay que corregir al hermano hasta llegar a su excomunión. Y cuando Cristo dice esto se refiere a la corrección de todo pecado. El Panormitano se funda en esto para concluir, fundado en el canon *Novit*, que no hay que omitir la corrección aunque no haya esperanza de corrección, incluso si se prevé el endurecimiento del pecador, porque siempre prevalece el buen ejemplo para los demás. Pero esto sólo es verdad si se habla de pecados públicos o que redunda en mal para otros. En cualquier otro caso, es falso, como ya hemos demostrado.

La respuesta al argumento ha de aceptar que ciertamente el precepto de Cristo presupone que hay esperanza de enmienda. Sería muy pervertido quien no obedeciera a la iglesia después de la reprensión del amigo, de la prueba ante testigos y de la denuncia. Por eso debe ser muy poco frecuente lo que añade Cristo: *Si no oyera la iglesia* (como se esperaba, se sobreentiende), *entonces considéralo gentil y publicano*, etc. En consecuencia, si desde el principio se teme que el hermano se empecinará, en vez de enmendarse, hay que omitir la corrección.

La tercera y última condición para que alguien esté obligado a corregir, es el modo oportuno. En primer lugar, que sea oportuno por parte de la persona, es decir, que no haya otro que pueda hacerlo más cómodamente. Y digo que pueda, en el sentido de potencia próxima, como llaman, pues, aunque supiera que hay otros que puedan hacerlo mejor, como un prelado o un doctor, pero a los que veo remisos en su deber, yo tengo la obligación de corregir, de igual

gravem pati necessitatem, licet sint parentes et cognati qui sublevare possint miseriam hominis, video tamen eos non facere, tunc ego teneor. Nec tamen quamprimum videmus fratrem in peccato, tenemur corripere, quia forsan sine correptione ipse emendabitur. Requiritur praeterea opportunitas temporis, nam si vis hominis recenti iniuria affecti serventem bilem extinguere, nihil aliud facias quam igni adhibere ligna. Unde Augustinus libro De civita. Dei cap. 9: *Si quis obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur*[61], non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis.

Sed utrum liceat aut expediat quandoque perditum hominem permittere in peiora prolabi crimina, ut ignominia peccatorum confusus facilius resipiscat et emendetur. Est enim pro parte negativa argumentum quod, cum peccatum sit offensa Dei, non est propter aliquem finem permittendum. Videtur namque quod quemadmodum mala non sunt facienda ut inde eveniant bona, ita nec sunt permittenda.

Respondetur. Deus qui numquam permittit malum nisi propter bonum, bifariam permittit mala: uno modo, in poenam priorum peccatorum, sicut gentes, eo quod eum non glorificaverunt, *tradidit in reprobum sensum*[62], ut dicit Apostolus Rom. primo. Et hac ratione non licet nobis permittere peccatum quod evitare possumus, non enim pertinet ad iudicium humanum punire homines illa via. Alio modo permittit Deus peccata ut cautius homo vivat, sicut forsan permisit peccatum Petri, nam, ut habetur Eccli 42: *Melior est iniquitas viri* (id est hominis prudentis et fortis) *quam mulier* (id est, homo ignavus et imprudens) *bene faciens*[63], quia ille ex peccato cautius resurgit, hic vero ex boni operis complacentia vana securus periculosius cadit. Et hac ratione licet nobis aliquando permittere peccatorem ad tempus peius cadere, ut cautius resurgat, nam correptio est propter emendationem, et ideo facienda est ut melius conducit ad illum finem. Nec est idem, propter bonum permittere malum, quod, propter bonum facere malum.

[5. CONCLUSIO]

Quinta conclusio colligitur ex superioribus. Omissio correptionis trifariam contingit. Quandoque enim est officium et virtus charitatis, quandoque peccatum veniale, et quandoque mortale. Conclusionem hanc collegit S. Thomas 2-2, q.33, arti. secundo ex Augustino 1 De civitate Dei capite 9. Et prima quidem pars facilis est, nam quamquam omisiso correptionis, quando est necessaria, peccatum fit ex genere mortale, ut dictum est, tamen si omittatur propter causas expressas in tertia conclusione est virtus. Secunda et tertia pars habent plus difficultatis apud S. Thom. et doctores. Verba sancti Thomae sunt haec:

61. Ib. 62. Rom 1, 28. 63. Eccli 42, 14.

manera que tengo obligación de ayudar a quien padece una necesidad, aunque conozca que tiene parientes y familiares que podrían hacerlo pero no lo hacen. Y, además, se requiere que se haga en el tiempo oportuno, pues si quieres aplacar la cólera de quien está furioso por una injuria reciente, no haces otra cosa que echar madera al fuego. Por eso, *si alguien se abstiene de corregir y reprender*, como dice S. Agustín, *esperando un momento más oportuno*, eso no es buscar un subterfugio de excusa, sino una exigencia de la caridad.

Podría cuestionarse si es lícito y, a veces, conveniente permitir que el pecador degenerado caiga en mayores males para que así sea más posible su arrepentimiento y enmienda, al sentirse abrumado por la ignominia de sus pecados. La respuesta negativa estaría apoyada porque, al ser el pecado una ofensa de Dios, no cabe consentirlo por fin alguno. Si nunca se pueden tolerar males para obtener bienes, tampoco se los puede permitir.

La respuesta es que Dios, que ciertamente no permite el mal más que para el bien, permite por doble motivo los males: uno, como castigo de pecados anteriores, como en el caso de los gentiles, a quienes por no honrarle, *los entregó a su mente réproba*, como dice la carta a los Romanos (1, 28). Y este motivo no es aplicable a nuestro caso, que no podemos permitir el pecado que podríamos evitar, pues no es competencia nuestra castigar a los hombres en la vida futura. El otro motivo para permitir Dios los pecados es que el hombre viva con más cautela, como quizá permitió el pecado de Pedro. Se lee en el Eclesiástico: *Vale más la maldad del hombre* (es decir, del hombre prudente y enérgico) *que la bondad de la mujer* (es decir, el hombre indolente e imprudente) (42, 14), por la razón de que el primero saldrá más cauto de su pecado, mientras que el segundo corre el peligro de caer en pecado, llevado de la vana complacencia en sus bondades. Por este motivo, sí nos está permitido alguna vez dejar que el pecador caiga en mayores males, para que, luego, se enmiende con cautela, porque el fin de la corrección es la enmienda y por eso debe hacerse del mejor modo para obtener ese fin. Y no es lo mismo permitir un mal para conseguir un bien, que hacer el mal para obtener un bien.

[CONCLUSIÓN QUINTA]

La conclusión quinta se colige de lo anterior: LA OMISIÓN DE CORRECCIÓN OCURRE DE TRES MODOS. A VECES, ES DEBER Y EXIGENCIA DE LA CARIDAD; OTRAS, ES PECADO VENIAL; Y, OTRAS, PECADO MORTAL.

Esta conclusión la tomó Sto. Tomás (2-2, q.33, a.2) de S. Agustín en el libro I del *De civitate Dei*. La primera parte de la conclusión es clara, pues si la omisión de la corrección está justificada por las causas expuestas en la tercera conclusión, es un acto virtuoso, sin que obste que sea pecado mortal por su género cuando es necesaria. La segunda y tercera parte son más difíciles en Sto.

Fraterna correptio praetermittitur cum peccato mortali, ut dicit Augustinus, quando formidatur iudicium vulgi et carnis excruciatio vel peremptio, dummodo haec ita dominentur in animo quod fraternae correptioni praeponantur. Et hoc videtur contingere quando aliquis praesumit de aliquo delinquente probabiliter quod posset eum a peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem praetermittit. Sed alio modo omissio est peccatum veniale, quando timor et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corripiendum, non tamen ita quod si hoc constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo praeponit charitatem fraternam[64]. Haec S. Thomas. Et similia verba Ricar. et omnes theologi in 4. d. 19, quos sequentur canonistae. Quae verba profecto subobscura sunt.

[QUAESTIO PRAECIPUA]

Pro quorum expositione quaeritur utrum quotiescumque quis omittit corripere fratrem timore mortis peccet mortaliter. De qua quaestione sunt duae per extremum opiniones, in quarum medio, ut puto, consistit veritas. Una est quod quotiescumque quis omittit corripere timore mortis peccat mortaliter. Ita inter alios expresse opinatur Gabr. 1, 74: Si quis (inquit) probabiliter crederet se posse fraterna correptione retrahere adulteram ab adulterio, et timet adulterum ne ab eo occidatur et metu mortis omittit, peccat mortaliter, et sic in similibus. Altera opinio est quod numquam privata persona peccat mortaliter omittendo correptionem, nisi quando consentit et cooperatur peccato. Ita opinatur Franciscus Maronys super verbis August. commemoratis veritate 7. Adrianus q. De cor. frater. licet non ponat tam expressum exemplum sicut Gabriel tenet tamen opinionem Gabriel. Et ambo videntur sibi manifeste alicere illam opinionem ex verbis August. et S. Tho., nam dicit August. bonos flagellari quia omittunt corripere, eo quod formidatur carnis excruciatio vel peremptio. Quod S. Thomas exponens dicit, quod quando quis probabiliter praesumit quod potest alium avertere a peccato et omittit propter cupiditatem vel timorem, peccat mortaliter. Et ratio insinuatur manifesta: quia tunc postponitur charitas vitae corporali, nam ordine charitatis tenemur magis diligere vitam spiritualem proximi quam corporalem propriam. Et Caietanus illic dicit quod ex quacumque causa quis omittat correptionem, non est peccatum mortale, si salvetur in praeparatione animi, quos si crederet alium posse retrahere a peccato, omnia postponeret charitati. Ubi designat universalem conclusionem, quod quicumque et quotiescumque credit probabiliter se posse corrigere, quacumque causa omittat, peccat mortaliter. Sed quicquid sit de aliis, puto nec August. nec S. Thom. id in universum sensisse.

64. *Summ. Theol.*, II-II, 33, 2 ad 3.

Tomás y doctores. Las palabras de Sto. Tomás son: *La corrección fraterna se omite cayendo en pecado mortal, cuando, como dice S. Agustín, "se teme la crítica del vulgo y el tormento de la carne o la muerte", si de tal manera se apoderan del ánimo que se antepongan a la caridad fraterna. Esto es lo que parece suceder cuando alguien supone con visos de probabilidad que puede apartar del pecado al delincuente y, sin embargo, por temor o codicia se pasa por alto. En otro caso, la omisión es pecado venial cuando el temor o la codicia hacen al hombre remiso en corregir, pero no de modo que, si tuviera certeza de poder sacarlo del pecado, lo omitiría por temor o codicia, que en su ánimo pospone a la caridad fraterna* (2-2, q.33, a.2 ad 3). Hasta aquí Sto. Tomás, pero algo similar se encuentra en Ricardo y otros teólogos que exponen la distinción 19 del libro cuarto de las Sentencias y que copian los canonistas. Pero estas palabras son algo oscuras.

[CUESTIÓN IMPORTANTE]

Para entender lo anterior hay que cuestionar si se peca mortalmente siempre que alguien omite la corrección por miedo a la muerte. Sobre esto hay dos opiniones extremas, pero la verdad, a mi juicio, está en el medio. La primera dice que siempre que se omite corregir por temor a la muerte, se peca mortalmente. Entre los autores que opinan así está Gabriel, que dice que si alguien pensara que probablemente podría impedir el adulterio de una mujer con su corrección y omite hacerlo por temor a que el adúltero le mate, ese tal pecaría mortalmente, y lo mismo en otros casos. La otra opinión es que nunca peca mortalmente una persona por omitir la corrección, mientras no consienta y coopere al pecado. Así opina Francisco Marinos comentando las palabras citadas de S. Agustín. Adriano en esta cuestión sostiene la opinión de Gabriel, aunque no ponga un ejemplo tan claro. Y ambos parece que son deudores en su opinión a S. Agustín y Sto. Tomás, pues dice S. Agustín que los buenos son atormentados porque omiten corregir por temor de la carne o de la vida. Cuando expone esto Sto. Tomás, afirma que peca mortalmente quien, presumiendo con probabilidad que podría alejar alguien del pecado, deja de hacerlo por codicia o temor. Y la razón es perentoria, a saber, que se pospone la caridad a la vida corporal, cuando más bien el orden de la caridad exige preferir la vida espiritual del prójimo a la vida corporal propia. Cayetano, por otra parte, enseña que, por cualquier causa que se omita la corrección, no se comete pecado mortal, con tal de que su ánimo esté dispuesto a que, si supiera que puede sacar alguien del pecado, se olvidaría de todo por cumplir con la caridad. Esto es lo mismo que defender la conclusión universal de que peca mortalmente cualquiera y cuantas veces tiene probabilidad de obtener la corrección y no lo hace, por cualquier motivo que obre. Pero, sin referirnos a otros asuntos, pienso que ni S. Agustín ni Sto. Tomás opinaron así.

[6. Conclusio]

Unde ad evidentiam quintae conclusionis statuimus sextam. Personae privatae nullum est peccatum timore mortis aut amissionis notabilis famae, aut bonorum exteriorum cessare a correptione, ubi correptio non est simpliciter necessaria, quamvis certum sit correptionem profuturam, v.gr. in casu posito Gabrielis quo quis timore mortis cessaret corripere adulteram, nullo modo peccaret. Probatur. Praeceptum correptionis privatum hominem solum obligat ex charitate et non de iustitia. Sed ad opera charitatis nemo tenetur cum detrimento vitae, aut cum notabili detrimento bonorum aut famae aut honoris. Ergo nec ad correptionem. Probatur minor. Nullus tenetur facere eleemosynam existenti in extrema necessitate, si inde subsequatur extrema necessitas propria. Et universaliter quando est gravis necessitas proximi, nullus tenetur incurrere tantam necessitatem ut succurrat alienae.

Secundo probatur. Quando correptio mea non est tam simpliciter necessaria, quia videlicet frater posset se corrigere sine correptione mea. Tunc ego non pospono charitatem proximi vitae meae, quamvis cessem corripere timore mortis, quia tunc vita mea non est illi simpliciter necessaria. Et eadem ratione, si quis sine periculo honoris mei et bonorum meorum ipse potest se corrigere, ego non praepono bona mea charitati, quamvis non exponam illa pro correptione, quemadmodum si quis comminaretur se peieraturum aut furaturum citra extremam necessitatem, nisi darem illi bona mea, ego nihilominus non teneor dare, ut servem illum a peccato, quia ille ex malicia peccat, et non ex necessitate bonorum meorum. Sed correptio mea numquam est simpliciter necessaria peccatori, saltem ubi peccatum non procedit ab ignorantia (de quo statim) nam quicunque cognoscit se esse in peccato, solo auxilio divino potest intra se converti. Ergo tunc non postpono charitatem proximi vitae meae corporali, quamvis timore mortis cessem corripere.

Tertio probatur conclusio ex universo hominum et sapientium sensu, unde magnum sumimus in moralibus argumentum. Qui enim timore mortis omittit corripere, a nemine profecto argueretur peccati, quanquam si quis postponeret vitam ut emendaret fratrem, laudaretur de opere supererogationis et consilii.

Et quarto arguitur. Quia secundum doctores nemo obligatur baptizare puerum cum periculo propriae vitae, saltem quando periculum est ab extrinseco, puta ex malitia tyranni prohibentis me baptizare puerum. Ergo a fortiori nec

[Conclusión sexta]

Para mayor clarificación de la quinta conclusión dictamos una sexta: La persona privada no peca omitiendo la corrección por temor a la muerte, o pérdida notable de la fama o de bienes exteriores, mientras no se demuestre que la corrección es necesaria, aunque sea cierto que será provechosa. Por ejemplo, en el caso propuesto por Gabriel, en que por temor a la muerte se omite la corrección de la adúltera, no se incurre en pecado.

La prueba es que el precepto privado de corrección sólo obliga por caridad, pero no por justicia. Ahora bien, los actos de caridad no obligan con daño de la propia vida, ni con un notable daño en los bienes, en la fama o en la honra. Por tanto, lo mismo se dice de la corrección. La proposición menor se prueba porque nadie está obligado a dar limosna a quien padece necesidad extrema, si él mismo se pone en necesidad extrema. Y, en general, cuando la necesidad del prójimo es grave, no hay obligación de caer en la misma necesidad al socorrer la ajena.

La segunda prueba procede de que, suponiendo que mi corrección no es absolutamente necesaria porque el hermano puede arrepentirse sin mi amonestación, entonces yo no pospongo la caridad a mi propia vida al omitir la corrección por temor a la muerte, porque mi vida no le es absolutamente necesaria. Y, por la misma razón, si uno puede corregirse sin que haya peligro para mi honra y mis bienes, entonces no pospongo la caridad a mis bienes, aunque no los exponga por la corrección. Ocurre lo mismo si alguien nos conmina a entregar los bienes propios, pues la extrema necesidad le llevará a perjurar y robar, pero no por ello estoy obligado a entregarlos para evitar sus pecados, ya que éstos serán fruto de su maldad y no del deseo de apoderarse de mis bienes. Ahora bien, mi corrección nunca es absolutamente necesaria al pecador, al menos cuando el pecado no procede de la ignorancia (a lo que nos referiremos enseguida), pues todo el que tiene conciencia de estar en pecado, sólo por la gracia divina puede convertirse. En consecuencia, no pospongo la caridad con el prójimo a mi vida corporal, aunque omita corregir por temor a la muerte.

La tercera prueba se toma del recurso al común sentir de los hombres y de los sabios, que es argumento no desdeñable en cosas morales. Nadie argüiría de pecado a quien por miedo a la muerte omite la corrección, aunque, al revés, todos lo alabarían por cumplir una obra supererogatoria y de consejo a quien expusiera su vida para enmendar al prójimo.

La cuarta prueba procede de que los doctores no obligan a bautizar un niño con peligro de su propia vida, al menos cuando el peligro viene de fuera, como, por ejemplo, de la prohibición del tirano de bautizar niños. Con mayor razón, pues, no estoy obligado en semejante peligro a corregir al hermano,

teneor cum tali periculo corripere fratrem, nam maior est necessitas puero baptismi, quam adulto correptionis.

Et haec omnia confirmantur. Nam iugum Domini suave est quia non obligat nos ad opera dificillima. Sed esset dificillimum in universum privatos homines obligare ut vitam exponerent pro correptione. Imo credo non tenemur corripere cum magno periculo honoris, aut cum magna iactura bonorum temporalium. Et confirmatur secundo ex sententia S. Thom. 2-2, quaest. 36 (sic pro: 26), articul. 5, ubi quaerit an teneatur homo diligere salutem spiritualem proximi, potius quam corpus proprium, et facit tertium argumentum ad partem negativam, quia *homo non tenetur exponere vitam corporalem pro salute spirituali proximi, sed hoc est perfectorum*. Et respondet concedendo: Quia (inquit) non est tanta cura nobis vitae spiritualis proximi, quanta est corporis proprii, nisi in casu quo quis tenetur providere saluti illius. Quod intelligit, quando alicui incumbit ex officio, vel quando vita nostra est simpliciter necessaria saluti proximi, alias exponere vitam pro correptione pertinet ad perfectionem charitatis.

[7. CONCLUSIO]

Septima conclusio. Praelatus aliquando tenetur pro correptione subditorum exponere vitam, etiam ubi peccata non procederent ex ignorantia. Nam quanquam tunc non est usque adeo simpliciter necessaria eorum correptio, tamen, quia ratione officii incumbit illi correptio, fieri potest ut ubi privatae personae fuerit consilium ponere vitam pro fratre, praelato sit praeceptum ponere illam pro filio. Unde de omnibus in universum amicis ait Christus Ioan. 15: *Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*[65], quasi hoc ad perfectionem pertineat. Sed de pastoribus ait Ioan. 10: *Pastor bonus animam suam ponit pro ovibus suis*[66], quasi hoc pertineat ad necessitatem.

Sed tunc est dubium quid sentiat S. Thomas in illis verbis allegatis, scilicet: quia si quis praesumit de alio quod possit eum a peccato retrahere, et omittit timore peremptionis aut excruciationis carnis, peccat mortaliter, quia vitam corporalem praeponit charitati proximi. Non enim solum loquitur de praelatis sed de universis hominibus.

Respondetur quod si daretur casus quo vita corporalis privati hominis esset simpliciter necessaria saluti spirituali proximi, tunc non dubito quin teneretur ille mori pro correptione fratris. Et hic est sensus S. Thomae: nam alias praeponeret vitam charitati. Sed nescio an talis casus necessitatis correptionis

65. Io 15, 13. 66. Io 10, 11.

puesto que es mayor la necesidad que tiene el niño del bautismo que la del adulto de corrección.

Todo esto se confirma si pensamos que el yugo del Señor es suave y no obliga a comportamientos de suma dificultad, como ocurriría si a todas las personas particulares se les obligara a arriesgar su vida para cumplir el precepto de corrección. Más bien, creo que no estamos obligados a corregir con grave daño de la honra o grave pérdida de bienes temporales. Esto lo confirma la opinión de Sto. Tomás cuando al responder si estamos obligados a preferir la salud espiritual del prójimo sobre el propio cuerpo, recoge un argumento a favor de la solución negativa en que dice que *no estamos obligados a exponer la vida corporal por el bien espiritual del prójimo, sino que eso es elegir una obra de perfección* (2-2, q.26, a.5). Este argumento lo acepta porque, como dice, no estamos obligados a cuidar tanto la vida espiritual del prójimo como lo estamos respecto a nuestro propio cuerpo, si exceptuamos el caso de quienes tienen una obligación especial de ello. Y se refiere a quienes tienen ese oficio o al caso en que nuestra vida es absolutamente necesaria para la salvación del prójimo, pues en los demás casos exponer la vida para la corrección del prójimo es fruto de una caridad perfecta.

[CONCLUSIÓN SÉPTIMA]

La séptima conclusión es: EL PRELADO ESTÁ OBLIGADO EN ALGÚN CASO A EXPONER SU VIDA POR LA CORRECCIÓN DE SUS SÚBDITOS, AÚN EN EL CASO DE QUE NO FUERAN PECADOS POR IGNORANCIA.

En estos casos, en efecto, es deber de su oficio la corrección, aunque la corrección no sea absolutamente necesaria. Lo que para una persona privada es un consejo, para un prelado puede ser un precepto. Por eso vemos que Cristo dijo a todos sus discípulos que *nadie tiene mayor amor que quien da su vida por los amigos* (Jn 15, 13), como diciendo algo que es perfecto, pero, en concreto, de los pastores dijo que *el buen pastor da la vida por sus ovejas* (Jn 10, 11), como imponiendo un precepto.

Surge entonces la duda de qué opinaba Sto. Tomás en las palabras antes citadas, donde decía que si alguien supone que puede apartar a uno del pecado, y no lo hace por temor a la muerte o a los padecimientos del cuerpo, peca mortalmente, pues pospone la caridad para el prójimo a la vida corporal. Y él habla de todos los hombres, no sólo de los prelados.

La respuesta es que yo no dudo que ese tal debería dar la vida por cumplir la corrección fraterna, si fuera el caso en que la vida corporal de una persona fuera absolutamente necesaria para la salvación espiritual del prójimo. Y este es el caso que contempla Sto. Tomás, pues hacer lo contrario sería preferir la vida corporal a la caridad. Pero no sé si existe un tal caso de absoluta necesi-

possit occurrere. Nam si peccatum procedit ex malitia aut passione, ipse peccator se potest corrigere, postquam cognoscit se esse in peccato. Et si ex ignorantia invincibili, tunc non est peccatum. Et si ex ignorantia vincibili, tunc ipse teneretur quaerere doctorem. At vero in tali casu si quis peccat ex ignorantia vincibili quaerit doctores qui illum instruant, tunc credo quemcunque etiam privatum hominem, teneri, non obstante periculo mortis, docere illum veritatem si non sit alius qui corripiat, nam ille esset casus simpliciter necessitatis. Et praeterea tenetur quis pro bono communi corripere non obstante periculo mortis. Ut si haereticus perverteret christianos persuadendo falsa dogmata, quicunque qui commode posset, teneretur non obstante periculo mortis, obiicere se huiusmodi malo.

Sed nunc restat dubium utrum numquam privata persona peccet mortaliter omittendo correptionem, nisi quando correptio est simpliciter necessaria, ut expositum est. Nam si hoc esset verum, rarissime occurrreret necessitas huius praecepti, quod tamen nobis summopere commendavit Christus Redemptor noster, quinnimo lex ipsa naturalis.

[8. CONCLUSIO]

Ad hoc respondet octava conclusio. Non solum quando correptio est simpliciter necessaria, sed etiam de peccatis communibus quae non procedunt ex ignorantia, tenetur privatus homo fratres corripere sub reatu mortali, quando id fieri potest sine notabili detrimento vitae aut bonorum temporalium. Probatur. Correptio obligat sicut reliquae eleemosynae. Praeceptum autem eleemosynae non solum obligat in extrema necessitate, sed etiam in gravi necessitate, de superfluo. At, quando peccatum nascitur ex passione vel malicia, quamvis peccator non sit in extrema necessitate correptionis, quia potest ipse resipiscere, tamen est in gravi necessitate, quia difficile homines mendantur sine correptione. Et sicut in divitibus censentur superfluum divitiarum illud quod citra grave detrimentum possunt elargiri, ita in correptione. Quando quis facili negotio et sine detrimento potest corrigere fratrem, tunc tenetur sub reatu mortali corripere, nam alias negligit salutem fratris, quod repugnat charitati.

[9. CONCLUSIO]

Nona et postrema conclusio. Multis modis contingit omissionem correptionis esse peccatum veniale. Primo, quando quis omittit, putans se nihil posse proficere, tamen levibus coniecturis perdit spem, aut quando ex aliquo metu cessat corripere, qui tamen est levis, et multis aliis modis...

dad de la corrección, ya que si el pecado procede de malicia o pasión, está en manos del pecador el corregirse, cuando su conciencia se lo dice; y, si procede de ignorancia invencible, entonces no es pecado. Si, al contrario, procede de ignorancia vencible, su obligación es buscar un doctor que le asesore e instruya, en cuyo caso pienso que cualquier persona privada estaría obligada a enseñarle la verdad, sin que obste el peligro de muerte y no haya otro que lo corrija, pues estaríamos ante un caso de absoluta necesidad. En cambio, cualquiera está obligado a corregir por el bien común, aun con peligro de muerte, como es el caso del hereje que pervierte a los cristianos imponiendo dogmas falsos. Cualquiera que pudiera hacerlo, estaría obligado en este caso a atajar el mal, aun con peligro de muerte.

Pero ahora se plantea la duda de si alguna vez una persona privada puede pecar mortalmente por omitir la corrección, fuera de los casos en que la corrección es absolutamente necesaria, como hemos dicho. Pues, de ser así, rarísimas veces sería obligatorio este precepto, que, sin embargo, en sumo grado nos recomendó Cristo nuestro Redentor y también la misma ley natural.

[CONCLUSIÓN OCTAVA]

A la anterior duda responde la conclusión octava: LA PERSONA PRIVADA ESTÁ OBLIGADA BAJO PECADO MORTAL A CORREGIR A LOS HERMANOS, SI LO PUEDE HACER SIN DAÑO NOTABLE DE SU VIDA O BIENES TEMPORALES, NO SÓLO CUANDO LA CORRECCIÓN ES ABSOLUTAMENTE NECESARIA, SINO TAMBIÉN EN CUALQUIER PECADO QUE NO PROCEDE DE IGNORANCIA.

La prueba es la siguiente. La corrección es una limosna espiritual que obliga como las demás limosnas. El precepto de limosna no sólo obliga en necesidad extrema a dar de lo superfluo, sino también en la grave. Pues bien, cuando el pecado nace de pasión o malicia el pecador, si bien no esté en situación de extrema necesidad de la corrección, pues puede él mismo arrepentirse, sí está en grave necesidad, pues difícilmente se enmiendan los hombres sin la corrección. De igual manera que en materia de riquezas se juzga superfluo lo que puede donarse sin grave perjuicio propio, también en la corrección. Cuando se puede corregir al hermano con facilidad y sin incómodo, el corregir obliga bajo pecado mortal, pues la despreocupación por la salud del hermano está reñida con la caridad.

[CONCLUSIÓN NOVENA]

La novena y última conclusión es: AL OMITIR LA CORRECCIÓN, SE PUEDE INCURRIR EN PECADO VENIAL DE MUCHOS MODOS, COMO CUANDO SE OMITE PENSANDO QUE NO APROVECHARÁ Y PERDIENDO LA ESPERANZA POR LEVES INDICIOS, O CUANDO SE OMITE POR MIEDO LEVE Y POR MUCHOS OTROS MOTIVOS.

AD PRIMUM ARGUMENTUM principale respondetur quod Apostolus non praecipit *importune* corripere, ac si non debeat expectari opportunitas, quia correptio est actus virtutis, quae requirit circumstantiam temporis. Sed importune intelligitur quantum ad aestimationem perditorum hominum, quibus semper praedicatores et correctores sunt importuni. Et idem dicendum est ad illud: *Clama, ne cesses*.

AD SECUNDUM ARGUMENTUM late responsum est conclusione quarta. Sed ad formam illius dicendum quod quando ex correptione timetur scandalum publicum, aut maior perversio peccatoris, cessandum est. Et ad illud Hieronymi: *Utilius scandalum nasci permittitur quam ut veritas relinquatur*. Respondetur dupliciter. Primo, quantum ad veritatem vitae, homo non debet facere contra praecepta Dei quae sunt necessaria ad salutem, propter scandalum aliorum. Possumus tamen permittere opera consilii quae non sunt simpliciter necessaria ad salutem propter scandalum, secundum illud primae Corinthio. 8: *Si scandalizaverit fratrem meum esca, non manducabo carnem in aeternum*[67]. Quare cum praeceptum correptionis sit propter emendationem fratrum, cessante fine, cessat praeceptum. Et ita non relinquitur veritas vitae, si ad vitandum scandalum vel perversitatem fratris, dimittatur correptio. Sed quantum ad veritatem doctrinae non debet homo cessare a praedicatione veritatis propter scandalum phariseorum, exemplo Christi Matthe. 15.

AD TERTIUM late responsum est sexta et septima conclusionibus, quando scilicet timore mortis licet omittere, quando vero non. Sed ad verba Augustini 1 De civitate Dei, dupliciter possumus respondere. Primo, quod verba illa non sonant peccatum esse mortale omittere correptionem timore mortis. Ait enim quod propterea boni flagellantur cum malis, quia omittunt corripere eo quod timetur peremptio, et loquitur de flagellis temporalibus. Quare non intelligit nisi quod est forsitan peccatum veniale, et ideo illos qui ita omittunt vocat bonos. Sed quia S. Thomas et Ricar. et omnes glossant illud esse peccatum mortale, exponatur, ut dictum est in septima conclusione, de praelatis, aut quando correptio est simpliciter necessaria.

67. I Cor 8, 13.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Al primer argumento, que es el principal, [illegible] Apóstol no manda corregir *inoportunamente* o sin esperar la ocasión [illegible] porque la corrección es un acto virtuoso, que requiere la debida circunstancia de tiempo, sino que lo de inoportunamente [illegible] hombres malos que juzgan inoportunos a [illegible] Y lo mismo hay que decir de las palabras *[illegible]*

2. Ya hemos respondido extensamente en la conclusión cuarta. En síntesis, [illegible] de la corrección derivará escándalo público [illegible] del pecador, debe omitirse. Y al texto de S. Jerónimo [illegible] *es mejor que surjan escándalos que dimitir de la verdad*, [illegible] manera. En primer lugar, en cuanto a la verdad de la vida [illegible] hacerse lo contrario de los preceptos de Dios [illegible] para la salvación, en razón del escándalo de los demás. [illegible] obras de consejo que no son absolutamente necesarias para [illegible] en razón del escándalo, conforme a lo de S. Pablo: [illegible] *carne* (I Cor 8, 13). Como [illegible] la corrección es la enmienda del hermano, cesa [illegible] no se contradice la verdad de la vida si se [illegible] el escándalo o el endurecimiento del hermano. [illegible] en cuanto a la verdad de la doctrina, afirmamos que no [illegible] la verdad por el escándalo farisaico, a ejemplo de Cristo (Mt 15).

3. Ha sido respondido ampliamente en la conclusión sexta y séptima, donde [illegible] por temor de la muerte y cuándo, no. Y a las palabras de S. Agustín podemos responder de doble manera. Primero, que esas palabras no dicen que sea pecado mortal omitir la corrección por temor de la muerte. Lo que allí se dice es que los buenos son castigados con los malos, porque omiten corregir por miedo a la muerte, pero habla de castigos temporales. [illegible] referirse a un pecado venial, pues a los que incurren en omisión [illegible] buenos. Pero, en segundo lugar, como Sto. Tomás y Ricardo y todos [illegible] al pecado mortal, hay que aplicarlo, conforme a lo que hemos dicho en la conclusión séptima, a los prelados o referirlo a la corrección absolutamente necesaria.

AD PRIMUM ARGUMENTUM principale respondetur quod Apostolus non praecipit *importune* corripere, ac si non debeat expectari opportunitas, quia correptio est actus virtutis, quae requirit circunstantiam temporis. Sed importune intelligitur quantum ad aestimationem perditorum hominum, quibus semper praedicatores et correctores sunt importuni. Et idem dicendum est ad illud: *Clama ne cesses*.

AD SECUNDUM ARGUMENTUM late responsum est conclusione quarta. Sed ad formam illius dicendum quod quando ex correptione timetur scandalum publicum, aut maior perversio peccatoris, cessandum est. Et ad illud Hieronymi: *Utilius scandalum nasci permittitur quam veritas relinquatur*. Respondetur dupliciter. Primo, quantum ad veritatem vitae, homo non debet facere contra praecepta Dei quae sunt necessaria ad salutem, propter scandalum aliorum. Possumus tamen permittere opera consilii quae non sunt simpliciter necessaria ad salutem propter scandalum, secundum illud primae Corinthio. 8: *Si scandalizaverit fratrem meum, carnes in aeternum non manducabo*[67]. Quare cum praeceptum correptionis sit propter emendationem fratrum, cessante fine, cessat praeceptum. Et ita non relinquitur veritas vitae, si ad vitandum scandalum vel perversitatem fratris, dimittatur correptio. Sed quantum ad veritatem doctrinae non debet homo cessare a praedicatione veritatis propter scandalum phariseorum, exemplo Christi Matthei 15.

AD TERTIUM late responsum est sexta et septima conclusionibus, quando sicilicet timore mortis licet omittere, quando vero non. Sed ad verba Augustini 1 De civitate Dei, dupliciter possumus respondere. Primo, quod verba illa non sonant peccatum esse mortale omittere correptionem timore mortis. Ait enim quod propterea boni fragellantur cum malis, quia omittunt corripere eo quod timetur peremptio, et loquitur de flagellis temporalibus. Quare non intelligit nisi quod est forsitan peccatum veniale, et ideo illos qui ita omittunt vocat bonos. Sed quia S. Thomas et Ricar. et omnes glossant illud esse peccatum mortale, exponatur, ut dictum est in septima conclusione, de praelatis, aut quando correptio est simpliciter necessaria.

67. 1 Cor 8, 13.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Al primer argumento, que es el principal, se responde que el Apóstol no manda corregir *inoportunamente* o sin esperar la ocasión oportuna, pues la corrección es un acto virtuoso, que requiere la debida circunstancia de tiempo, sino que lo de inoportunamente se entiende del sentir común de los hombres malos que juzgan inoportunos a todos los que les corrigen o amonestan. Y lo mismo hay que decir de las palabras: *clama sin cesar*.

2. Ya hemos respondido extensamente en la conclusión cuarta. En síntesis, hay que responder que si se teme que de la corrección derivará escándalo público o un mayor endurecimiento del pecador, debe omitirse. Y al texto de S. Jerónimo de que *vale más permitir que surjan escándalos que dimitir de la verdad*, se responde de doble manera. En primer lugar, en cuanto a la verdad de la vida, afirmamos que no debe hacerse lo contrario de los preceptos de Dios necesarios para la salvación, en razón del escándalo de los demás. Podemos, sin embargo, permitir obras de consejo que no son absolutamente necesarias para la salvación en razón del escándalo, conforme a lo de S. Pablo: *Si comer carne escandaliza a mi hermano, nunca las comeré* (I Cor 8, 13). Como la razón de ser del precepto de corrección es la enmienda del hermano, cesa el precepto al cesar el fin. Por eso, no se contradice la verdad de la vida si se omite la corrección para evitar el escándalo o el endurecimiento del hermano. En segundo lugar, en cuanto a la verdad de la doctrina, afirmamos que no debe omitirse la predicación de la verdad por el escándalo farisaico, a ejemplo de Cristo (Mt 15).

3. Hemos respondido ampliamente en la conclusión sexta y séptima, donde dijimos cuándo es lícito omitirla por temor de la muerte y cuándo, no. Y a las palabras de S. Agustín podemos responder de doble manera. Primero, que esas palabras no dicen que sea pecado mortal omitir la corrección por temor de la muerte. Lo que allí se dice es que los buenos son castigados con los malos, porque omiten corregir por miedo a la muerte, pero habla de castigos temporales. Parece, pues, referirse a un pecado venial, pues a los que incurren en omisión los llama buenos. Pero, en segundo lugar, como Sto. Tomás y Ricardo y todos lo refieren al pecado mortal, hay que aplicarlo, conforme a lo que hemos dicho en la conclusión séptima, a los prelados o referirlo a la corrección absolutamente necesaria.

QUAESTIO TERTIA

UTRUM OMNES IN UNIVERSUM HOMINES QUOSCUNQUE PECCATORES CORRIPERE TENEANTUR

AD PARTEM NEGATIVAM ARGUITUR PRIMO. Praeceptum correptionis Matthei 18 soli Petro, tanquam praelato ecclesiae, datum est. Et Matthei quinto solis apostolis (quibus succedunt episcopi, capite Quorum vices 68 distinctione) et caeteris discipulis (quibus succedunt inferiores praelati capit. In novo 21 d.) dictum est: *Vos estis sal terrae. Vos estis lux mundi*[68]. Et in veteri lege Ezech 3 et inferius 33 soli speculatores, id est, praelati, admonentur illis verbis: *Si dicente me ad impium, mortale morieris, non annunciaveris ei ut avertatur a via sua impia, ipse impius in iniquitate sua morietur, sanguinem autem eius de manu tua requiram*[69]. Unde Hieronymus: Sacerdotes (inquit) studeant illud evangelii implere: *Si peccaverit in te frater tuus*. Ergo soli praelati obligantur praecepto correptionis, quod officio pastoris, quales ipsi sunt, maxime congruit. Et ratione naturali confirmatur, nam inferiora haec coelorum influencia et motu gubernantur. Et praelati in sacra scriptura coelorum nomine per metaphoram censentur, qui enarrant gloriam Dei.

SECUNDO ARGUITUR quod non teneamur corripere quoscunque peccatores. Correptio, ut dicemus quaestione sequenti, procedit usque ad denunciationem quae fit praelato. Sed multi sunt qui non habent praelatum, ut Papa, nisi in materia haeresis, ut habetur cap. Si Papa 40 d. et infideles, de quibus Paulus 1 Corinthi. quinto: *Quid mihi* (inquit) *de his qui foris sunt iudicare?*[70]. Et usurarios qui permittuntur ab ecclesia vanum esset corripere, postquam vanum esset denunciare. Immo meretrices videtur esse perniciosum corripere, nam, ut inquit Augustinus: Tolle meretrices, et omnia turbabis libidine. Et haereticos post primam et secundam monitionem praecipit Paulus evitare Tit. 3, immo nec cum excommunicatis licet communicare, ut dicit Paulus 1 Corinth. 5. Ergo nec illos licitum cuiquam corripere.

TERTIO ARGUITUR. Subditis non licet praelatos suos corripere. Ergo non omnes tenentur praecepto correptionis respectu omnium. Probatur antecedens. Correptio (ut nomen sonat) fieri non potest sine increpatione. Sed Paulus primae Timoth, quinto: *Seniorem* (inquit) *ne increpaveris, sed admone ut patrem*[71]. Unde Exod. 19: *Bestia quae tetigerit montem lapidabitur*[72]. Et 2 Regum 6 Oza percussus est a domino quia tetigerat arcam, cum se inclinaret

68. Matt 5, 13-14. 69. Ez 3, 18. 70. 1 Cor 5, 12. 71. 1 Tim 5, 1. 72. Ex 19, 13.

CUESTIÓN III

¿ESTÁN TODOS EN GENERAL OBLIGADOS A CORREGIR A CUALQUIER PECADOR?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN NEGATIVA. 1. El precepto de corrección que se lee en el capítulo 18 de Mateo se dio sólo a Pedro, como prelado de la iglesia. Y el del capítulo 5 de Mateo sólo a los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos, según el canon *Quorum vices*, y a los demás discípulos, cuyos sucesores son los prelados inferiores, según el canon *In novo*, y a los que se les dijo: *Vosotros sois la sal de la tierra, vosotros sois la luz del mundo* (5, 13s). Y en la ley antigua se amonesta a los centinelas, es decir, a los prelados, con estas palabras: *Cuando yo diga al malvado: Vas a morir, si tú no le amonestas que abandone el mal camino, el malvado morirá por su pecado, pero de su sangre no te pediré cuentas* (Ez 3, 18; cf. c.33). Por eso dice S. Jerónimo que los sacerdotes estén atentos a cumplir con lo de *si pecare contra ti tu hermano*. Por tanto, sólo los prelados están obligados al precepto de corrección, que es tan propio del oficio de pastor que desempeñan, como se confirma por la razón natural, pues las cosas de aquí abajo están sometidas a la dirección e influencia de los cielos que están arriba. Y la sagrada escritura designa metafóricamente a los prelados como cielos que cantan la gloria de Dios.

2. No estamos obligados a corregir a cualquier pecador porque la corrección, como diremos en la cuestión siguiente, llega hasta la denuncia hecha al prelado. Pero sucede que muchos no tienen prelado, como son los casos del Papa en materia que no sea de herejía, según el canon *Si Papa* y los infieles, de los que dice S. Pablo: *¿Cómo voy a juzgar a los que están fuera?* (I Cor 5, 12). También es inútil denunciar a los que practican la usura y los tolera la iglesia. Y hasta sería reprobable corregir a las meretrices, pues como decía S. Agustín: haced desaparecer las meretrices y todo lo invadirá el desenfreno. También S. Pablo manda evitar a los herejes tras la primera y segunda amonestación (Tit 3) y manda que no convivamos con los excomulgados (I Cor 5). Luego nadie está legitimado para corregir a todos estos.

3. No es lícito que los súbditos corrijan a los prelados. Luego no todos están obligados a corregir todo pecado. El antecedente se prueba porque la corrección se hace siempre increpando, que es palabra de la misma raíz. Pero S. Pablo amonesta a que *no increpas al anciano, sino exhórtale como a padre* (II Tim 5, 1). Y el Éxodo: *La bestia que subiere al monte será lapidada* (19, 13). Oza fue herido por el Señor por tocar el arca al inclinarse casualmente (II Sam 6, 7),

ad casum[73], ubi significantur praelati, qui et latores legis sunt et custodes, sicut in monte dabatur lex, et in arca custodiebatur.

QUARTO ET POSTREMO ARGUITUR. Peccatoribus non est ius alios corripiendi. Ergo non tenentur hoc praecepto, alias utroque modo peccarent, et corripiendo et non corripiendo. Et sic daretur perplexitas, quae tamen est impossibilis in lege Dei. Probatur antecedens. Christus reprehendit eos qui vident festucam in oculo fratris et non vident trabem in oculo proprio. Et Paulus Rom 2: *In quo alium iudicas, teipsum condenas*[74], et psal. 49: *Peccatori autem dixit Deus quare tu enarras iustitias meas et assumis testamentum meum per os tuum?*[75]. Et de poeni. d.6 c.1 & Sacerdos, potentissimum crimen est sacerdotum qui non prius se iudicant quam alios ligant. Et Isydorus, De summo bono: non debet vitia aliorum corrigere, qui est vitiis subiectus. Et ratione id confirmatur: quia correptio est officium charitatis. Peccator autem qui corripit alium cum se non corrigat, non videtur id ex charitate facere, sed ex superbia, nam in quo quis se non diligit, non praesumitur alium diligere.

Sed IN CONTRARIUM est decretum Anacleti papae 24, q.3: *Tam sacerdos quam reliqui fideles, omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione, aut corrigantur a peccatis, aut, si incorregibiles appareant, ab ecclesia separentur*[76].

Quaestio haec duo insinuat: primum, an omnes attingat praeceptum correptionis; alterum, an universis peccatoribus teneamur id officium praestare. Ad quam quaestionem respondetur sex conclusionibus.

[1. CONCLUSIO]

Prima. Omnes in universum mortales, modo sint rationis compotes, tenentur praecepto correptionis. Duplex enim est correptio, ut q.1 adnotavimus: altera, quae est actus iustitiae; et haec, quia procedit usque ad condemnationem et vindictam, atque adeo vim habet coercitivam, solis principibus incumbit, et praelatis publicam habentibus autoritatem, qui, ut habetur 1 Pe. 2, sunt tanquam a Deo missi ad vindictam malefactorum, laude vero bonorum, unde Apostolus Rom. 13: *Non sine causa glaudium portat, Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum egit*[77]. Altera vero est correptio quae est actus charitatis, cuius finis est emendatio fratris. De qua et mota est praesens quaestio, et respondet prima conclusio, quae facile colligitur ex superioribus. Praeceptum enim illud evangelicum charitatis: *Diliges dominum Deum tuum, et proximum tuum sicut te ipsum*, omnes mortales in universum attingit lege naturae. Sed correptio est actus charitatis, et necessarium, ut iam manifestatum est. Ergo

73. Cf. 2 Re 6, 7. 74. Rom 2, 1. 75. Ps 49, 16. 76. *Decretum*, p. 2, c.24, q.3, c.14.
77. Rom 13, 4.

con lo que se simboliza a los prelados que son portadores y custodios de la ley que fue entregada en el monte y custodiada en el arca.

4. Finalmente, se arguye porque los pecadores no están legitimados para corregir, y por eso no están obligados, ya que, de lo contrario, pecarían en cualquier caso, al corregir y al dejar de corregir, por lo que estarían perplejos, lo cual no es aceptable respecto de la ley divina. El antecedente se comprueba porque Cristo reprendió a quienes ven una brizna en el ojo del hermano y no ven una viga en el propio. Y S. Pablo dice: *Al juzgar al otro, te condenas a ti mismo* (Rom 2, 1) y el salmista: *Dios dice al impío: ¿por qué repites mis preceptos y pronuncias con tu boca mi alianza?* (Sal 49, 16). En las Decretales se señala como delito muy grande de los sacerdotes el imponer a los demás lo que ellos no cumplen. Y S. Isidoro dice en *De summo bono* que no debiera corregir los vicios ajenos quien es víctima de los mismos. La razón lo confirma porque la corrección es deber de caridad, pero quien corrige a los demás sin corregirse él mismo, no parece que sea guiado por la caridad, sino por la soberbia, ya que si no se ama a sí mismo, difícilmente amará a los demás.

POR LO CONTRARIO, está el decreto del papa Anacleto: *Todos, sacerdotes y fieles, deben ser solícitos de quienes caen en pecado, de modo que por su amonestación o se corrigen de los pecados o, si no quieren, que la iglesia los separe.*

Esta cuestión plantea dos problemas. El primero, si el precepto de corregir alcanza a todos. El segundo, si nos obliga a corregir a todos los pecadores. Ambos aspectos los solucionaremos en seis conclusiones.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

La primera es: TODOS LOS MORTALES, CON TAL DE ESTAR EN USO DE RAZÓN, ESTÁN OBLIGADOS POR EL PRECEPTO DE CORRECCIÓN.

Hay una doble corrección, como dijimos en la cuestión primera: una, la que es acto de justicia y la que llega a la condenación y castigo y tiene fuerza coactiva y que es propia de príncipes y de prelados con autoridad pública, que, como dice S. Pedro, son enviados por Dios para castigar los malhechores y alabar a los buenos, por lo que dice el Apóstol: *No sin razón lleva la espada, pues es ministro de Dios y vengador de quien hizo el mal* (Rom 13, 4). La otra, es un acto de caridad cuyo fin es la enmienda del hermano y es a la que se refiere la presente cuestión en esta primera conclusión. El precepto de caridad de que *amarás al Señor tu Dios y al prójimo como a ti mismo*, se extiende a todos los hombres por ley natural. Pero la corrección es acto de caridad y necesario, como hemos dicho, por lo que obliga a todos los mortales. En consecuencia,

omnes mortales ligat. Atque adeo non modo christiani tenentur hoc praecepto, sed quaevis gentes, quacunque lege aut secta vivant.

Et secundo probatur. Ad eleemosynas corporales omnes in universum mortales lege naturae sunt astricti. Ergo ad spirituales, qualis est fraterna correptio.

Et tertio probatur. Quemadmodum in corpore duplex est habitudo, scilicet capitis ad membra et membrorum ad invicem. Et in exercitu alia est habitudo ducis ad milites, cui ex officio incumbit exercitum gubernare, alia vero singulorum ad singulos milites qui sese mutuo protegere tenentur, ita in humana republica, et in militia spirituali, qualis est vita hominis super terram, praeter curam quae praelatis ex officio et ex iustitia incumbit, est mutua necessitudo et charitas inter cives ut se invicem ope et consilio iuvent.

[2. CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Omnes tenentur quoscunque cuiusvis legis et sortis homines corripere, ita ut christiani teneantur corripere infideles, et viceversa. Probatur. Nam actus potentiae et virtutis extenditur ad omnia quae continentur sub obiecto illius potentiae aut virtutis, ut visio extenditur ad omnes colores. Sed charitas extenditur in universum ad omnes homines. Ergo praecepto correptionis (quod est charitatis) cuncti tenentur quoscunque alios corripere.

Et confirmatur ex verbis evangelii: *Si peccaverit in te frater*. Omnes enim mortales ratione creationis censentur fratres, secundum illud Matth. 23: *Unus est magister vester, omnes autem vos fratres*[78]. Quare non modo christiani dicuntur fratres, qui lavacro regenerationis in filios Dei adoptantur, ut ait Chrysostomus super epistolam ad Hebrae. et refertur XI, quest. 3, capit Ad mensam. Sed et infideles sunt proximi nostri, ut est glossa capit. Charitas, Secundo de poeni. d. secunda.

[3. CONCLUSIO]

Tertia conclusio. Praelati arctius tenentur praecepto correptionis quam privati homines. Itaque praeter praeceptum iustitiae quo peculiariter praelati tenentur correptione iudiciali arcere subditos a peccatis, praecepto charitatis magis tenentur quam privati homines. Quae sententia est Sancti Thomae 2-2 quaestione trigessima tertia, articulo tertio. Secundum Augustinum primo De civitate Dei, capite nono. Conclusio haec, ut reor, satis comprobatur rationibus et testimoniis, quae in primo argumento principali adducta sunt, nam ubicumque sacrae paginae mentio incidit huius praecepti, praelati peculiariter designantur.

78. Mt 23, 8.

todas las personas, independientemente de la ley o secta a que pertenezcan, están obligados por este precepto, no sólo los cristianos.

La segunda prueba procede porque todos los mortales están obligados por ley natural a las limosnas corporales, luego, con más razón, también a las espirituales, como es la corrección.

Y la tercera prueba es que en la sociedad humana y en la milicia espiritual, cual es la vida del hombre sobre la tierra, existe una mutua necesidad y caridad entre los ciudadanos de ayudarse y aconsejarse, del mismo modo que en el cuerpo hay una mutua relación de la cabeza a los miembros y de los miembros entre sí y del mismo modo que en el ejército hay una doble relación, la del jefe con los soldados por su oficio de gobernarlos y la de los soldados entre sí, que se deben proteger mutuamente.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

La segunda conclusión es: TODOS ESTAMOS OBLIGADOS A CORREGIR A TODOS LOS HOMBRES, DE CUALQUIER LEY Y CONDICIÓN QUE SEAN, DE MODO QUE LOS CRISTIANOS ESTÉN OBLIGADOS A CORREGIR A LOS INFIELES Y VICEVERSA.

Se prueba a continuación. El acto de toda potencia o virtud se extiende a cuanto pertenece al objeto de esa potencia o virtud, como la visión se extiende a todos los colores. Como la caridad se extiende a todos los hombres, también el precepto de la corrección, que es acto de caridad, se extiende a corregir a todos los hombres.

Se confirma por las palabras del evangelio: *Si tu hermano pecare contra ti*, pues todos los mortales son nuestros hermanos por la creación, según dice S. Mateo: *Uno solo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos* (23, 8). Por eso, no sólo llamamos hermanos a los cristianos, pues el bautismo nos hizo a todos hijos adoptivos de Dios, según palabras del Crisóstomo, sino también los infieles son nuestros prójimos, como dice la glosa de las Decretales.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

La tercera conclusión es: EL PRECEPTO DE CORRECCIÓN OBLIGA MÁS ESTRICTAMENTE A LOS PRELADOS QUE A LOS DEMÁS. Y, EN CONSECUENCIA, LOS PRELADOS, ADEMÁS DEL PRECEPTO DE JUSTICIA QUE LES OBLIGA A APARTAR JUDICIALMENTE A SUS SÚBDITOS DEL PECADO, ESTÁN MÁS OBLIGADOS POR CARIDAD QUE LAS PERSONAS PARTICULARES.

Esta es la sentencia de Sto. Tomás (2-2, q.33, a.3), conforme con el *De civitate Dei* de S. Agustín. Esta sentencia, a mi parecer, tiene a su favor las razones y testimonios aducidos en el argumento primero del comienzo, pues en todos los lugares de la Escritura donde se habla de este precepto se cita expresamente a los prelados.

Et secundo probatur ratione. Nam praelatus, eo quod est persona publica, et est custos iustitiae. Ut dicit Aristo. quinto Ethi. et exemplar populi, ad omnia opera praeceptorum, cuiuscunque sint virtutis, arctius tenetur ratione status quam populus.

Et tertio probatur. Praelatus (ut inquit illic Aristoteles) tenetur proprio officio bonos facere cives. Ergo arctius tenetur quocunque praecepto quod institutum est ad correctionem et emendationem civium. Sed praeceptum correptionis fraternae ad hunc finem ordinatur. Ergo strictius ligat praelatos quam plebem.

Et quarto id confirmatur. Praelatus tenetur magis diligere filios quam privati homines alios fratres. Unde Christus Io. 21 non commisit Petro gregem suum, antequam tertio ipsum interrogaret an se plus aliis diligeret. Ergo ad opera charitatis, qualis est correptio maiori vinculo tenetur erga filios quam fratres erga se invicem.

Quod postremo confirmatur. Nam quemadmodum quisque eleemosynas corporales potius tenetur filiis et domesticis elargiri quam extraneis, ita praelatus qui est pater spiritualis tenetur spirituales eleemosynas filiis impendere, magis quam privatus homo aliis fratribus.

Sed dubium est circa hanc conclusionem: an aliquid teneantur facere praelati praecepto correptionis fraternae, amplius quam privatus homo.

Dominus Caietanus 2-2, q.33, ar. 2 quanquam concedat conclusionem hanc, negat tamen praelatum teneri praecepto correptionis fraternae inquirere peccatores, magis quam unus de plebe: *Quia hoc* (inquit) *esset obligare praelatum novo praecepto charitatis*[79]. Cum tamen praeter praeceptum iustitiae quo tenetur corrigere tanquam iudex, non habeat particulare praeceptum correptionis fraternae, nisi quod habet privatus homo.

Nihilominus (ut arbitror) praelatus praeter praeceptum iustitiae quo tenetur inquirere tanquam iudex diffamatos de crimine, un dicemus inferius, tenetur praecepto fraternae correptionis oculatius vigilare super gregem, quam unus de plebe, et accuratius inquirere crimina, non quidem ordine iudiciali, ubi non praecessit infamia. Sed tamen tenetur esse magis attentus ut coniecturis possit rimari crimina subditorum, ut fraternaliter corripiat. Et primo credo esse sententiam S. Thomae contra Dominum Caietanum, in illo loco quem ipse exponit, puta in solutione ad 4, ait enim S. Thomas quod *illud quod debetur alicui determinatae personae oportet quod ei expendamus, non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam, debet creditorem requirere cum tempus fuerit, ita qui habet spiritualem curam alicuius, debet eum quaerere, ad hoc ut eum corrigat*

79. In 2-2, q.33, a.2, III.

La razón lo demuestra, en segundo lugar, porque el prelado, al ser persona pública, hace como de guardián de la justicia y, al decir de Aristóteles en el libro V de la *Ética*, de ejemplar para el pueblo del cumplimiento de todos los preceptos en cualquier género de virtud, de modo que por oficio está más obligado que el pueblo.

La tercera prueba es porque el prelado tiene el oficio de hacer buenos ciudadanos, según Aristóteles en ese mismo lugar. Por tanto, los preceptos dados para corrección y enmienda de los ciudadanos le obligan más estrictamente a él. De este género es el precepto de corrección fraterna que se ordena a esos fines. Luego es más obligatorio a los prelados que al pueblo.

En cuarto lugar, se confirma porque el prelado está más obligado a amar a sus hijos que los particulares a sus hermanos. Por esta razón Crisóstomo encomendó a Pedro su grey después de haberle interrogado tres veces si le amaba más que los demás. Luego los actos de caridad, como es la corrección, obligan más al prelado respecto a sus hijos que a los hermanos entre sí.

Y la última confirmación viene de que el prelado, que es padre espiritual, está más obligado a dispensar limosnas espirituales a sus hijos que lo está una persona privada a sus hermanos, de la misma manera que todos estamos más obligados a dispensar limosnas corporales a los hijos propios y a los familiares que a los extraños.

Surge, sin embargo, una duda sobre el alcance de esta conclusión, a saber, si los prelados están obligados a hacer algo, en virtud del precepto de corrección fraterna, a lo que no está obligado la persona privada.

Cayetano, si bien acepta esta conclusión, niega que el prelado esté obligado a corregir a los pecadores por este precepto más de lo que lo está cualquier persona, pues, como él dice, *eso equivaldría a imponer al prelado un nuevo precepto de caridad* (In 2-2, q. 33, a.2). Fuera del precepto de justicia que le obliga a procurar la corrección como juez, no tiene otro precepto particular de caridad más que el que tiene toda persona.

Pero, en cambio, a mi juicio, el prelado, además del precepto de justicia, que le obliga a investigar como juez a los acusados de pecado, y del que hablaremos luego, está obligado por el precepto de corrección fraterna a un cuidado más celoso de su grey, que el que tienen los demás, y a investigar con más rigor los pecados no divulgados, fuera del orden judicial. Debe prestar más vigilancia a los detalles de los pecados de los súbditos, para así proceder a su corrección fraterna. Estimo contra Cayetano que esa es la genuina opinión de Sto. Tomás en el texto que comenta aquél, sobre todo en su cuarta respuesta, donde dice que *todo a lo que uno tiene derecho, debemos ser solícitos en dárselo, sin esperar a que se presente ocasión, sino yendo en su busca. Igual que el deudor debe buscar al acreedor con tiempo, así quien tiene el cuidado espiritual de*

de peccato. Et manifestum est quod non loquitur de correptione iudiciali, sed de fraterna. Unde subiungit, privatos homines non obligari ad inquirendum corrigenda crimina, quibus ait August. De verbis Domini: *Admoneris corripere, non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas*[80].

Sed probatur adhuc responsio nostra. Nam quamquam non teneatur praelatus novo praecepto correptionis fraternae, tamen illo communi praecepto tenetur arctius. Ob idque ratione illius tenetur facere aliquid quod non tenentur singuli de plebe.

Et confirmatur hoc maxime. Praelati praecepto correptionis fraternae tenentur quandoque exponere vitam ut corripiant subditos, quando frater non tenetur vitam exponere pro fratre, ut diximus quaestione proxima. Ergo pari ratione tenentur taliter inquirere crimina, qualiter non tenetur frater ut corrigat crimina fratris.

Et tertio confirmatur. Quia propter ea apud Ezechielem praelati dicuntur speculatores, quibus officium est vigilare super gregem. Quia non solum tenentur praecepto iustitiae inquirere crimina ut iudicialiter puniantur, propter bonum commune, sed certe quia tenentur habere curam particulariter singularum personarum, propter bonum privatum cuiuscumque, et praesertim ecclesiastici praelati, quibus cura et sollicitudo incumbit, non solum peccata punire quae in forum publice deferuntur, sed occulte etiam peccata fraternaliter emendare, atque adeo purgare corda et mentes subditorum. Quare non satis est ecclesiastico praelato forum habere causarum ut pastores habent. At maior eorum cura circa doctrinam et fraternam correptionem quae a charitate procedit, esset collocanda. Sed absit ut os ponamus in coelum.

Sed dubium est secundum circa hanc tertiam conclusionem, utrum patresfamilias teneantur maiori vinculo corripere filios et domesticos, quam extraneos.

Respondetur quarta conclusione.

[4. CONCLUSIO]

Quicunque tenetur corripere domesticos potius quam extraneos. Conclusio est Augustini quae habetur cap. Duo ista 23, q.4, ubi ponit septem conditiones personarum, quibus ab officio incumbit correptio, ut episcopus debet corrigere plebem, paterfamilias domum, maritus uxorem, praetor proviciae, rex regnum, etc., et loquitur de correptione fraterna, nam paterfamilias non potest corripere familiam, nec uxorem nec filios, correctione iudiciali et coerciva, quia

80. *Sermo* 82, c.1: ML 38, 506.

otro debe adelantarse a buscarlo para corregirle su pecado. Y es evidente que aquí no se habla de la corrección judicial sino de la fraterna. Por eso añade que las personas particulares no están obligadas a investigar los pecados dignos de corrección, de los que dice S. Agustín que *se nos amonesta a corregir, no a investigar lo reprensible, sino a conocer lo que se corrige*.

Pero hay otra prueba a nuestro favor. El prelado no tiene un nuevo precepto de corrección fraterna, pero sí está más obligado a él que nosotros. Y por esa razón debe hacer cosas que no obligan a los demás fieles.

Esto se confirma singularmente si pensamos que los prelados están obligados en algún caso a arriesgar su vida para cumplir el precepto de corrección fraterna con sus súbditos, mientras que no lo está el hermano respecto al hermano, como dijimos en la cuestión anterior. Por la misma razón, por tanto, el prelado está obligado a investigar los pecados para corregirlos, como no lo están los demás.

La conclusión se confirma, en tercer lugar, porque en el libro de Ezequiel a los prelados se les llama vigilantes, pues tienen el oficio de vigilar por la grey. Y es así porque no sólo están obligados por el precepto de justicia a investigar los pecados para castigarlos judicialmente en razón del bien común, sino también a vigilar individualmente a cada súbdito, velando por el bien privado de cada uno, máxime si nos referimos al prelado eclesiástico, al que incumbe la solicitud y vigilancia tanto sobre los pecados que le son presentados en el foro judicial público, como los pecados ocultos para que los corrija fraternalmente y así limpie el corazón y la mente de los súbditos. Así se ve que el prelado eclesiástico no puede contentarse con atender judicialmente las causas, como hacen los pastores, sino que su mayor solicitud y la máxima atención ha de dedicarla a la doctrina y la corrección fraterna. Pero lejos de nosotros poner a nadie en el cielo.

Sobre esta tercera conclusión surge la dificultad de si los padres están más obligados con los hijos y domésticos que con los extraños. A ello responde la conclusión cuarta.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

TODOS ESTÁN MÁS OBLIGADOS A CORREGIR A LOS DOMÉSTICOS QUE A LOS EXTRAÑOS.

La conclusión, que es de S. Agustín, la recoge el canon *Duo ista*, donde se citan siete géneros de personas, cuyo oficio es la corrección y que son: el obispo a su pueblo, el jefe de familia a su casa, el marido a la esposa, el pretor a su provincia, el rey al reino, etc. Y se refiere a la corrección fraterna, pues ni el jefe de familia puede ejercer la corrección judicial y coactiva sobre la familia, ni sobre la esposa y los hijos, pues no puede imponer las penas legales. Por esta

non potest inflingere poenas legis. Quare non tenetur arcere servum a concubina expellendo eum domo, nisi forsan propter scandalum. Nec tenetur compellere familiam ad ieiunia ecclesiae, sed solum tenetur fraternaliter corripere, maiori tamen diligentia quam extraneos. Imo vero non tam stricte tenetur ad correptionem fraternam filiorum aut domesticorum quam praelatus respectu subditorum, nam, quamquam pater quantum ad vitam corporalem tenetur magis diligere filios quam praelatus subditos, tamen quantum ad vitam spiritualem, pater spiritualis plus astringitur diligere subditos et vigilantius illis prospicere quam pater temporalis filiis suis.

[5. CONCLUSIO]

Quinta conclusio. Subditi strictius obligantur corripere praelatos quam alios fratres aut privatos homines. Quod teneantur subditi ad correptionem praelatorum manifeste sequitur ex conclusione prima. Duplicem enim correptionem adnotavimus: aliam de iustitia coërcivam, qua subditi in praelatos uti non possunt; aliam fraternam, quae a charitate dimanat. Et manifestum est subditos teneri ad charitatem praelatorum, unde Gregorius in epistola ad concilium nichasium, quae refertur 2, q.7 cap. Sicut, secundo: *Sicut* (inquit) *laudabile discretum quod est reverentiam et honorem exhibere prioribus, ita rectitudinis et Dei timoris est si qua in eis sunt quae indigent correptione nulla dissimulatione postponere, ne totum (quod absit) corpus morbus invadat, si languor non fuerit curatus in capite*[81]. Sed quod arctius teneantur praelatos corripere quam alios quoscunque, etiam quam patres temporales, ex ultimis verbis recitatis sumitur proximum argumentum. Nam accuratius tenetur occurere malo communi quam privato. Sed peccata praelatorum vergunt in perniciem publicam. Unde idem Gregorius, ut habetur XI, q.3, cap. Praecipue: *Scire praelati debent quod si perversa unquam perpetrant, tot mortibus digni sunt quot ad subditos perditionis exemplа transmittunt*[82]. Ergo subditi accuratius obstringuntur praelatos corripere quam quosvis alios.

Et secundo quia subditi propensius tenentur diligere praelatos quantum ad spiritualia quam quoscunque alios, etiam quam patres naturales. Nam sicut in corporalibus post amorem patrum in filios, secundum locum tenet amor filiorum in patres, ita in spiritualibus. Sed praeceptum correptionis fraternae est praeceptum charitatis. Ergo pressius obligat subditos respectu praelatorum, quam respectu aliorum fratrum.

81. *Decretum*, p.2, c.2, q.7, c.46. 82. *Decretum*, p.2, c.11, q.3, c.3.

razón, no está obligado a echar de la casa a la concubina del criado, de no mediar escándalo. Ni está obligado a imponer a la familia los ayunos de la Iglesia, sino sólo a corregir fraternalmente, aunque poniendo más diligencia que con los extraños. Y no parece que esté tan estrictamente obligado a corregir los hijos y domésticos como lo está el prelado respecto a sus súbditos, ya que, a pesar de que el padre tiene mayor obligación de amar a los hijos en lo que atañe a la vida corporal que el prelado a los súbditos, pero el padre espiritual está más sujeto por el amor de los súbditos y debe atenderlos con más vigilancia que el padre temporal a sus hijos.

[CONCLUSIÓN QUINTA]

La quinta conclusión es: LOS SÚBDITOS ESTÁN MÁS OBLIGADOS A CORREGIR A LOS PRELADOS QUE A LOS OTROS HERMANOS O PERSONAS PARTICULARES.

Que los súbitos tengan una obligación más fuerte de corregir a los prelados que a los hermanos y personas privadas es una consecuencia de lo dicho en la primera conclusión. Allí diferenciamos una doble corrección: una, coercitiva, de justicia, que no pueden usar los súbditos contra los prelados; otra, fraterna, que es la que brota de la caridad. Y es manifiesto que los súbditos están obligados por caridad hacia los prelados, por lo que dice una carta de S. Gregorio que recoge el canon *Sicut*: *así como es encomiable tributar reverencia y honor a los superiores, es justo y fruto del temor de Dios no postergar ni callar lo que en ellos deba corregirse, a fin de que la enfermedad no invada todo el cuerpo, lo que nadie desearía, como ocurriría si no se atajara la enfermedad en sus inicios*. Pero que, además, sea mayor la obligación de corregir a los prelados que la que hay con los demás, incluidos los padres temporales, se prueba por las últimas palabras citadas. Y es que hay que prestar más cuidado para remediar el bien público que el privado y los pecados del prelado redundan en mal público. De ahí que Gregorio diga en el canon *Precipue* que *los prelados deben ser conscientes de que si hacen el mal, son dignos de tantas muertes como son las que inflingen con su mal ejemplo a los súbditos*. Por tanto, los súbditos tienen más obligación de corregir a los prelados que a los demás.

La segunda prueba deriva de que los súbditos tienen que amar más espontáneamente a los prelados en cosas espirituales que a los demás, incluidos los padres naturales. Y es que en las cosas del cuerpo, tras el amor de los padres a los hijos, viene el de los hijos a los padres. Y lo mismo debe suceder en las cosas espirituales, en las que la corrección fraterna es un acto de caridad. Luego impulsa más al amor de los súbditos a los prelados que a los demás hermanos.

Et tertio quia praelati plus indigent correptione quam privati homines, unde Aug. in regula: *Non solum vestri, sed etiam ipius* (scilicet praelati) *miseremini, qui, quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur.*

Quarto id comprobatur. Quia inde gravius indigent praelati correptione, quod rarissimi sunt qui praelatos et maiores corripiant. Nam alii verecundia, alii timore, alii ambitione gratiae comparandae apud praelatos a correptione praelatos prohibentur. Quia iniquissima conditio et sors infelicissima est praelatorum et principum, atque adeo, quanto in sublimiori gradu sunt, tanto sunt hoc beneficio peius privati.

At vero quia iuste quod iustum est exequi debemus, ut est Deut. 16, plures sunt observandae circunstantiae in correptione praelatorum quam privatorum hominum. Primum ut summa ratio habeatur famae et pudoris eorum, nempe ut de occultis criminibus occultissime corripiantur. Nam, ut inquit Anacletus, sententia Cham filii Noe damnantur qui suorum doctorum vel praepositorum culpam producunt; ceu Cham, qui pudenda patris non operuit, sed irridenda monstravit, 2, q.7, Secundo, ut non quicunque de plebe praesumat praelatum corripere, sed ille qui sit et spectatae virtutis et prudentiae. Nam si homo de plebe et peccator tentaret corripere praelatum, ille esset ut bestia quae tangit montem, et ut Oza qui non erat dignus tenere arcam. Unde Gregorius in Pastorali: *Sanctorum vitam corrigere non praesumat nisi qui de se meliora sentit*[83].

Quod si arguas contra quod asina reprehendit Balaam. Respondetur inde solum sumi exemplum, ut quisquis in causa propria, cum iniuste vexatur a praelato, possit interrogare causam ut se compurget, sicut dixit asina: Cur percutis me, etiam iam tertio, none animal tuum sum, etc. Tertio, qui corripit praelatum, maxime episcopum, aut principem, debet id facere cum reverentia, non increpando sed admonendo, ut dicit Paulus, hoc est, explicando gravitatem flagitiorum quae augentur ex dignitate personae et detrimentum subditorum quod patiuntur ex malo exemplo superioris. Unde Dioni. in epistola ad Demophilum eum reprehendit quod sacerdotem irreverenter correxerat.

Quod si peccata praelatorum fuerint in perniciem reipublicae, tunc publice fas est illos reprehendere: primum, si sit crimen haeresis, nec papae ipsi in hoc parcendum est, ut habetur ca. Si papa 40, d. Unde Paulus Petro in faciem restitit, Gal 2, quia scandalum dabat gentilibus in fide.

83 . Cf. *Moralia in Job*, l. V, c.11: ML 75, 612.

Y la tercera prueba es que los prelados necesitan más la corrección que las personas privadas, como expresa la *Regla* de S. Agustín: *Tener compasión no sólo de vosotros mismos, sino también de quien* (como los prelados) *está en tanto mayor peligro cuanto mayor puesto ocupa.*

Y, en cuarto lugar, se comprueba porque la mayor necesidad de corrección que tienen los prelados es consecuencia de que son muy pocos los que corrigen los prelados y superiores. Pues unos por vergüenza, otros por temor, otros en previsión de las mercedes que les concederán los prelados, todos se abstienen de corregir a los prelados. Por ser muy inicua y triste la condición de los prelados y príncipes, cuanto más encumbrados están, tanto más se ven privados del beneficio de la corrección.

Ahora bien, como hay que cumplir lo que es justo de un modo justo, como consta en el Deuteronomio, hay que atender a más circunstancias al cumplir la corrección de los prelados que la de las personas privadas. Ante todo, cuidar en sumo grado su fama y pudor, de modo que los pecados ocultos se corrijan muy en oculto. Pues, como dice Anacleto, en la condena de Cam, hijo de Noé, quedan condenados todos los que difunden la culpa de doctores y prepósitos, al igual que Cam no ocultó las vergüenzas de su padre, sino que la dejó para irrisión de los demás. Así, no cualquier persona se atreve a corregir al prelado, de no ser de virtud y prudencia acrisoladas. En efecto, si cualquier persona pecadora pretendiera corregir al prelado, sería como la bestia que sube al monte y como Oza que era indigno de portar el arca. Por eso dice S. Gregorio en la regla pastoral: *No intente corregir la vida de los santos más que aquel que tiene conciencia de ser mejor.*

Si objetas el que también la burra reprendió a Balaam, se responde que eso es sólo un ejemplo para que, en caso de alguien que es tratado injustamente por el prelado, pueda quejarse de ello y aclarar los motivos, que es lo que hizo la burra cuando preguntó por qué se la castigaba hasta tres veces, siendo propiedad de quien la castiga, etc. Además, quien corrige al prelado, sobre todo si es obispo o príncipe, debe hacerlo con respeto, amonestando y no increpando, como dice S. Pablo, es decir, convenciendo de la gravedad de los males que se ven aumentados por la dignidad de la persona y por el mal ejemplo que toman los súbditos del superior. Por eso Dionisio reprendió a Demófilo en una carta por haber reprendido irreverentemente a un sacerdote.

Pero si los pecados del prelado redundaran en daño para toda la sociedad, entonces la reprensión debe ser pública, como sería el caso de herejía, de lo que ni siquiera habría que exceptuar al Papa, como dice el canon *Si Papa*. Es lo que hizo S. Pablo con S. Pedro porque su comportamiento causaba escándalo en la fe a los gentiles (Gal 2).

Quod si quis arguat quod adhuc in materia fidei et scandali non licet publice subditis reprehendere praelatum, ex glossa Hiero. illic: *Paulus Petrum reprehendit, quod non auderet, nisi se non imparem sciret*[84].

Respondetur quod omnis fidelis, quantumcunque minimus censetur par cuicunque, quantuncumque maximo in materia fidei, ut possit et debeat ipsum reprehendere et denunciare. Tanta est enim labes illius criminis quod ad eius accusationem et servi adversus dominum et quilibet criminosi et infames adversus quemlibet admittant, ca. Praesumunt 2, q.7. Nec solum in materia fidei, sed quando peccata praelatorum sunt scandalosa, licet eos reprehendere publice, ut habetur 1. ca. Paulus dicit, eadem causa et q. Imo Petrus non admiserat peccatum haeresis, sed quia scandalum dabat, nec adeo grave ut esset mortale, repraehensus est. Unde Aug. illic Petrus exemplum maioribus praebuit, ut sicubi rectum tramitem relinquissent, non dedignarentur a posterioribus corrigi. Quin imo Christus ipse magister summus, qui peccatum non fecit, voluit legi correptionis se subiicere, ubi ait: *Si male locutus sum, testimonium perhibe de malo.*

At vero inter privatas personas magis tenemur corripere eos qui in vita spirituali coniunctiores sunt nobis, quam alios, ut religiosi maiori diligentia adhibere tenentur corripiendis fratribus spiritualibus, quam fratribus naturalibus. Atque in aequali necessitate strictius obligamur melioribus quam peioribus, ut si homo alias probus incipit labari, maiori cura tenemur eum servare quam perditum hominem. Nam ex genere obiecti, perpensius tenemur diligere meliores. Sed quia peiores plurimum gravius indigent correptione, ex hac parte augetur quandoque obligatio respectu illorum.

[6. CONCLUSIO]

Sexta conclusio. Peccatores cuiuscunque generis sint, tenentur praecepto correptionis, atque adeo cum sunt in peccato possunt corripere. Prima pars probatur. Praeceptum charitatis omnes in universum obligat. Ergo peccatores ratione peccati non liberantur illo praecepto, alias commodum reportaretur a peccato.

Secunda pars probatur. Duplex est correptio, ut dictum est supra, iudicialis et fraterna. Et a iudiciali correptione multi repelluntur ratione peccati, ut lege cavetur 3, q.4, per totam, et alibi saepe in iure, ut videbimus in De accus. Infames enim et publici peccatores, et excommunicati accusare non possunt, nec ius dicere. Et hoc quia ad publicum iudicium requiritur aestimatio et opi-

84. *Glossa Ordinaria*, t. VI, 479.

Posiblemente alguien objeta que ni siquiera en asuntos de fe o escándalo está permitido a los súbditos reprender públicamente al prelado, fundándose en la glosa de S. Jerónimo: *Pablo reprendió a Pedro y no lo hubiera hecho de no saber que era igual a él.*

A esto se responde que todo fiel puede y debe reprender y denunciar en materias de fe a cualquiera, por muy inferior que se estime a él, o por muy superior que le sea. Es tan grande el azote de este pecado, que están obligados a denunciarlo los siervos en su señor y cualquier criminal e infame en cualquier persona, según el canon *Presumunt*. Y no sólo en materia de fe, sino siempre que los pecados del prelado son escandalosos, hay que corregirlos públicamente, como dice el canon *Paulus dicit*. En el caso de S. Pedro, no es que incurriera en herejía, sino que fue reprendido por dar escándalo, que ni siquiera llegaba a pecado mortal. Por eso S. Agustín dice que S. Pedro dio ejemplo a los superiores de que, si alguna vez abandonan el camino recto, no desdeñen la corrección de sus inferiores. Y, más aún, el mismo Cristo, supremo maestro, que no incurrió en pecado alguno, se mostró pronto a ser corregido cuando dijo: *Si he hablado mal, dime en qué lo hice.*

En cambio, entre personas privadas, estamos más obligados a corregir a los que nos son más cercanos en la vida espiritual, que a los más lejanos, como en el caso de los religiosos que deben ser más diligentes en corregir a sus hermanos en la religión que a los hermanos en la sangre. Como también, en la hipótesis de igual necesidad, la obligación es mayor respecto de los más buenos que de los peores, como en caso de una persona honrada que empieza a deteriorarse, debemos acudir en su ayuda antes que a la persona depravada. Y es que, en razón del objeto, debemos mayor amor a los mejores. Pero, dado que los peores frecuentemente tienen mayor necesidad de corrección, por esta razón la obligación de corregirles es mayor.

[CONCLUSIÓN SEXTA]

La sexta conclusión es: LOS PECADORES DE CUALQUIER GÉNERO QUE LO SEAN, TIENEN LA OBLIGACIÓN DE CORREGIR Y PUEDEN CUMPLIRLA ESTANDO EN PECADO.

La primera parte se prueba porque el precepto de caridad obliga a todos en general. Luego no se exceptúan los pecadores, de lo contrario su pecado les reportaría un beneficio.

Y probamos la segunda parte. Hay una doble corrección, la judicial y la fraterna, como dijimos. Muchos quedan excluidos de la judicial en razón del pecado, conforme a algunas leyes que veremos luego. Los infames, los pecadores públicos y los excomulgados no pueden acusar en juicio ni juzgar, pues para un juicio público se requiere común estimación de honradez del juez, del

nio probitatis et iudicis et accusatoris et testium, ut fidem faciant, sed tamen a correptione fraterna nullus repellitur, quia de necessitate et natura correptionis solum est docere et persuadere veritatem, quod quicunque mentis et rationis compos facere potest. Et cum peccatum rationis usum non tollat, fit ut peccatores non sint prorsus inhabiles correptioni.

At vero peccatum multis modis extenuat et impedit efficaciam correptionis. Primo ex parte corripientis, quem indignum reddit ut alium corrigat, maxime si corripiens maioribus criminibus sit onoxius. Unde Hieronymus super illud Matth. 7: Quid vides festucam, etc.: *De his* (inquit) *loquitur, qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt*[85]. Et secundo ratione conditionis peccati, ut puta, si publicus peccator publice corripit alios. Tunc enim non solum correptio nihil prodest, imo nocet ratione scandali, nam ille non praesumitur corrigere ex charitate, cum se ipsum prius non corrigat, sed ut per bonam doctrinam propria caelet flagitia, ut inquit Chrysosto. super eisdem verbis Matt. 7. Et tertio ratione periculi. Nam peccator qui aliena peccata obiurgat, inde superbia effertur quod proximis sese indigne praefert. Unde Augustinus libr. De serm. Dom. in monte: *Accusare vitia officium est bonorum et benevolorum, quod cum mali faciunt, alienas partes agunt*[86]. Et de peccatore publice praedicante intelligitur illud psal. *Quare tu enarras* etc., ubi Glossa: *Quare communi sermone ad populum profers aliquid de mea maiestate?*[87].

Sed est dubium utrum peccatoribus peccatum sit corripere. Arguitur enim pars affirmativa: quia correptio est opus charitatis, peccator autem non est in charitate. Ergo si corripit, numquam corripit ex charitate.

Respondetur quod quicunque peccator potest sine peccato corripere, imo meritorie, si modo correptio fuerit circunspecta: primo ne publicus peccator publice corripiat, non increpando et superbe accusando, sed aut gemendo proprium peccatum, aut reprehendendo se simul cum alio. Isto modo usurarius et meretrices et perditissimi homines possunt alios suae farinae corripere. Unde August. in lib. De serm.dom. in monte loco citato: *Cogitemus* (inquit) *cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrum tale sit vitium quod numquam habuimus, et tunc cogitemus nos homines esse et habere potuisse, vel tale quod aliquando habuimus et iam non habemus. Et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium sed misericordia praecedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus sed congemiscamus, ut non*

85. *Comm. In Evangelium Matthaei*, l.1, c.7: ML 26, 47. 86. *De serm. Dni. In Monte*, l.2, c.19: ML 34, 1298. 87. *Glossa Ordinaria*, t. III, 795.

acusador y del testigo, para dar fe. En cambio, nadie es excluido de la corrección fraterna, pues propio de la naturaleza y necesidad de la corrección es sólo el mostrar y convencer de la verdad, lo cual está en mano de cualquiera en uso de razón. Al no destruir el pecado el uso de la razón, se sigue que los pecadores no están excluidos de la corrección.

Sin embargo, el pecado limita e impide por muchas razones la eficacia de la corrección. En primer lugar, quien hace la corrección se vuelve indigno de hacerla si está dominado por pecados mayores. Por lo que dice S. Jerónimo acerca del texto de Mateo: si ves una brizna en el ojo del hermano, etc., que *se refiere allí a quienes, siendo reos de pecado mortal, no toleran pecados menores en el hermano.* Y, en segundo lugar, la condición misma del pecado, como sería que un pecador público corrigiera públicamente, en cuyo caso la corrección no tendría eficacia y dañaría por el escándalo causado, pues se supone que nadie es movido por la caridad, cuando él mismo no se corrige antes, sino que busca ocultar sus propias maldades tras los buenos consejos, como dijo el Crisóstomo. Y, en tercer lugar, por parte del peligro, ya que el pecador que reprende los pecados ajenos parece que por soberbia se considera mejor, por lo cual S. Agustín dice en *De sermone Domini in Monte* que *es deber de los buenos reprender los vicios y, si lo hacen los malos, usurpan lo que no les compete.* Al pecador que corrige en público se le aplican las palabras del salmista: *¿por qué pregonas mis preceptos?*, que la Glosa explica así: *¿Por qué divulgas en el pueblo algo que pertenece a mi majestad?*

Pero todavía sigue la duda de si no sería pecado que los pecadores corrijan. La respuesta afirmativa se funda en que la corrección es acto de caridad y, como el pecador no la tiene, se sigue que su corrección no procede de la caridad.

Respondemos que un pecador puede corregir sin pecar, sino más bien hacer algo meritorio, con tal de que la corrección sea prudente, como sucede cuando el pecador público no corrige públicamente y sin increpar ni acusar con soberbia, sino como purgando el pecado propio y reprendiéndose a sí mismo junto con el hermano. De ser así, hasta el usurario, las meretrices y los hombres corrompidos pueden corregir a otros de su misma condición. A propósito de lo cual, dice S. Agustín en la obra citada: *Cuando por necesidad tenemos que reprender, pensemos que, si nosotros nunca tuvimos el mismo vicio, somos hombres y podríamos caer en lo mismo y, si lo tuvimos y ya estamos libres, tengamos presente nuestra común fragilidad, de modo que la corrección sea fruto de la misericordia y no del odio. Pero si padecemos el mismo mal, no sojuzguemos*

alium solum ad poenitentiam, sed ad aequaliter conandum invitemus[88]. Haec Augustinus. Adde quod non solum peccatori meritum est alium corripere, sed certe meritum peculiariter accomodum ad obtinendam remissionem proprii peccati. Nam opera misericordiae peculiariter conducunt ad remissionem peccatorum, secundum illud Danielis 4: *Peccata tua eleemosynis redime*[89]. Sed maxime ad id confert remittere aliena peccata, secundum illud Matth. 6: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*[90]. Cui proximum est corripere fratrem.

Unde ad argumentum modo factum respondetur quod quanquam correptio non procedat ex habitu charitatis infuso, sufficit tamen ad implendum praeceptum quantum ad substantiam, atque adeo ut inter alios bonos mores sit laudabilis quod procedat ex naturali charitate.

Sed tandem adnotaverim quod si esset quispiam tam perditus et infamis homo ut correptio sua prorsus redderetur inutilis, tunc non teneretur praecepto correptionis, nam ad opus vanum obligatur nemo. Quod si contra arguas quod tunc peccator teneretur resipiscere ut possit corripere (quod insinuat Ricar. 4, d.19, ar.2, q.2 ad 1 et Palu. q.3) alias peccatum esset ei commodum, cum eum excussaret a praecepto. Respondetur quod nemo obligatur ad opera misericordiae, nisi quando habet facultatem exhibendi. Unde sicut non tenetur quis recuperare perditam pecuniam ad subveniendum pauperibus, quamvis posset, nisi forte in extrema necessitate, nec tenetur procurare scientiam quae requiritur ad corripiendum, ita nec tenetur resipiscere a peccato ea ratione ut adimpleat praeceptum correptionis. Nec propterea est cuipiam commodum peccatum, nam cuicumque salubrius esset agere in gratia, quam excusari ab aliqua lege Dei. At vero praelati quia ratione officii semper tenentur ad correptionem, revera obligantur tales esse ut suo exemplo et correptione prodesse possit. Quare si sunt publici peccatores tenentur aut abire officio, aut taliter corrigi ut frugi esse possint subditis.

AD PRIMUM ARGUMENTUM responsum est in tertia conclusione. Probant enim illa testimonia praelatos arctius teneri praecepto correptionis quam privatos homines, non tamen excipiunt quemquam ab illo praecepto. Unde Augustinus 1 De civitate Dei capit. 9: *Ad hoc populorum praepositi constituti sunt in ecclesiis, ut non parcant obiurgando peccata*[91]. Nec ideo tamen ab huiuscemodi culpa penitus alienus est, qui licet praepositus non sit, in eis tamen quibus vitae huius necessitate coniungitur, multa monenda vel arguenda novit et negligit.

88. *De serm. Dni. in Monte*, l.c. 89. Dan 4, 24. 90. Mt 6, 12. 91. *De civ. Dei*, l.1, 9: ML 41, 23.

sino compadezcamos, de tal manera que no sólo le invitemos al arrepentimiento, sino que participemos nosotros de él. Hasta aquí S. Agustín. Y añade que no sólo gana un mérito el pecador que corrige, sino que es un mérito que le hace digno de obtener el arrepentimiento del propio pecado, puesto que las obras de misericordia son el mejor camino para obtener el perdón de los pecados, conforme a lo que dijo Daniel: *Redime tus pecados con limosnas* (Dan 4, 24) Y, sobre todo, es buen camino el perdonar a los demás, como se lee en el evangelio: *Perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden* (Mt 6, 12), que es casi lo mismo que corregir al hermano.

En consecuencia, al argumento traído a colación, se responde que, aunque la corrección no proceda del hábito sobrenatural de la caridad, basta sin embargo para cumplir con la esencia del precepto y que, por tanto, pueda calificarse de una obra buena y laudable que procede del amor natural.

Y finalmente advertiría que, de haber alguien tan corrompido e infame que su corrección fuera totalmente inútil, ese tal no estaría obligado a corregir, pues nadie está obligado a lo inútil. Y si ahora dices que, en ese caso, el pecador está obligado a corregirse para hacerse digno de corregir (como insinúan Ricardo y el Paludano) pues, de no hacerlo, sacaría provecho de su pecado, al no quedar obligado por este precepto, respondo que nadie está obligado a las obras de misericordia más que si está en su poder hacerlo. Por eso, al igual que nadie está obligado a recuperar la riqueza perdida para poder socorrer a los pobres, pudiéndolo hacer, a no ser en necesidad extrema, y, al igual que nadie está obligado a adquirir la ciencia que le capacite para corregir, así tampoco nadie está obligado enmendarse del pecado para hacerse digno de cumplir el precepto de corrección. Y no se diga que alguien sale ganancioso de su pecado, pues siempre es más provechoso actuar en gracia que quedar excusado de una ley de Dios. En el caso especial de los prelados obligados continuamente por su oficio a la corrección, siempre están obligados a ser útiles con su ejemplo y corrección. Por lo cual, si son pecadores públicos, deben abandonar su oficio o corregirse para ser modelos para sus súbditos.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Al primer argumento hemos respondido en la conclusión tercera. Esos testimonios prueban que los prelados están más estrictamente ligados por el precepto de corrección que las personas particulares, pero no liberan a nadie del precepto. Por lo cual dice S. Agustín que *los prepósitos han sido constituidos en las iglesias, para que no se retraigan de reprender los pecados*. Pero de esta culpa no están exentos quienes, aunque no sean prelados, tienen conocimiento de cosas que deben ser corregidas e increpadas en asuntos decisivos para la vida y dejan de hacerlo.

AD SECUNDUM respondetur, argumentum non probare quod non liceat omnes peccatores corripere, sed quod non semper oporteat usque ad denunciationem procedere, quando illi qui corriguntur non habent superiores praelatos quibus convincantur. Unde quando papa secreta admonitione non emendatur, illic sistendum est, nisi sit in crimine haeresis, quia Papa non potest denunciari nisi quando potest accusari, ut notat glossa capit. Si Papa 40 d. Item in correptione infidelium, si corripiatur de criminibus contra legem suam, denunciandi sunt praepositis suis, si modo apud illos notitia fuerit fraternae correptionis. Et hoc est quod dicit Paulus: *Quid mihi de his qui foris sunt iudicare?*, id est, nos non possumus eos in iudicio compellere, nisi aut nobis infesti essent aut nostra detinerent, aut essent fidei contumeliosi. At de infidelitate admonere eos licet et increpare et ad fidem pro viribus appellare, ut notatur capitulo Infidelis 23, quaest. 4. Sed tamen denunciare illos vanum esset, postquam compelli iuridice non possunt ad fidem. Et eadem ratione meretrices et usurarios publicos sanctissimum est corripere, imo praeceptum, si sit spes emendae. Sed verba Augustini hoc solum sonant ut principes impune permittant meretrices, ad evitandum maiora mala. Cum haereticis vero post secundam monitionem non licet disputare, nec conversari, ubi fuerit periculum ne nos pervertant. Qui tamen certo speraret haereticum lucrari, posset et deberet ipsum corripere. Sed cum excommunicatis quanquam non licet cibum sumere, licet tamen correptionis gratia conversari. Unde idem Apostolus qui corinthiis interdixerat cum excommunicatis cibum sumere, admonet thesalonicenses: *Si quis non obedit verbo nostro, hunc notate et ne commisceamini cum illo, ut confundatur, et nolite quasi inimicum existimare, sed corripite ut fratrem*[92].

AD TERTIUM ARGUMENTUM late responsum est in quinta conclusione. Non enim argumentum probat quod non debeant subditi corripere praelatos, sed quod debeant id reverenter praestare.

Et eadem ratione responsum est AD QUARTUM in sexta conclusione. Sed ad illud De poeniten. d.6: *Potentissimum est crimen sacerdotum*, etc., respondetur illud intelligi de sacerdotibus ministrantibus sacramentum in mortali, quod est mortale, nisi forsan quando ministratur baptismus in extrema necessitate citra solemnitatem.

92. 2 Tess 3, 14-15.

2. El argumento no demuestra que no esté permitido corregir a todos los pecadores, sino que no conviene llegar siempre a su denuncia, cuando los corregidos no tienen prelados superiores que les juzguen. Por eso, si un papa no se enmienda tras una corrección secreta, no hay nada que hacer, a no ser que se tratara del pecado de herejía, pues el papa no puede ser denunciado más que cuando puede ser acusado públicamente, como afirma la glosa del canon *Si Papa*. También en la corrección de los infieles, si se les corrige de crímenes contra sus leyes, hay que denunciarlos a sus superiores, si es que conocen el precepto de la corrección fraterna. Y a esto se refiere S. Pablo cuando dice: *¿Cómo voy a juzgar a los que están fuera?*, es decir, no podemos llevarlos a juicio, mientras no suframos maltratos de ellos, o nos detraigan algo o injurien la fe. Pero es lícito amonestarlos e increparlos por su infidelidad y esforzarse porque alcancen la fe, como se recoge en el canon *Infidelis*. Pero, en cambio, sería ocioso denunciarlos, pues no pueden ser forzados jurídicamente a convertirse. Y, por la misma razón, es una obra dignísima, incluso de precepto, el corregir las meretrices y los usurarios. Y las palabras de S. Agustín sólo dicen que los príncipes toleren las meretrices para evitar males mayores. Con los heréticos, en cambio, no debemos disputar, ni conversar después de una segunda amonestación, no sea que ellos nos perviertan a nosotros y, si alguien tuviera esperanza de ganar un hereje, ése puede y debe corregirle. Finalmente, con los excomulgados es lícito conversar para obtener su conversión, aunque no esté permitido sentarse a su mesa. Así, el mismo Apóstol que había prohibido a los corintios comer con los excomulgados, amonestó a los tesalonicenses, diciendo: *Si alguno no obedece a nuestras palabras, señaladle y no es mezcléis con él, para que quede confundido, pero no lo miréis como a enemigo, sino corregidlo como a hermano.*

3. En la quinta conclusión hemos respondido largamente a este argumento. Y es que no demuestra que los súbditos no tengan que corregir a los prelados, sino que deben hacerlo respetuosamente.

4. La sexta conclusión responde con la misma razón al cuarto argumento. Y a las palabras de las Decretales: *es muy grande delito de los sacerdotes*, etc., se responde que allí se alude a los sacerdotes que administraren los últimos sacramentos en pecado mortal, lo cual es pecado grave, de no ser el bautismo administrado en caso de extrema necesidad y sin solemnidad.

QUARTA QUAESTIO

UTRUM ORDO EVANGELICUS FRATERNAE CORREPTIONIS CADAT SUB PRAECEPTO

AD PARTEM NEGATIVAM arguitur quod non sit necessario a secreta monitione inchoandum. Deus cuius nos vult Paulus imitatores esse Ephe. quinto, occultos peccatores nonnumquam publice absque praevia monitione castigat. Unde Apostolus 1 Corinthio. 11 dicit propter occulta peccata et maxime indigne sumentium eucharistiam infirmos esse multos et dormire multos. Et sancti ex quorum gestis coniicere oportet, qualiter sunt praecepta scripturae sacrae intelligenda, ut inquit Augustinus lib. con. mend., saepe leguntur publice denunciasse quos antea secreto non admonuerat, ut Ioseph Gen 37 legitur accusasse fratres suos apud patrem de crimine pessimo. Et Petrus Act. 5 refertur publice reprehendisse Ananiam et Saphiram qui occulte defraudaverunt de precio agri. In quibus locis nulla fit mentio de secreta monitione. Et Levi. 5 praecipitur ut qui audierit vocem falso iurantis, statim indicet crimen, ubi nec commemoratur ut fiat monitio. Neque Augustinus 22, quaest. 5, capit. Hoc videtur, exponens illud praeceptum, meminit de aliqua monitione. Sed dicit indicandum esse occultum crimen illis qui possunt prodesse et non obesse. Ergo nulla est necessaria secreta monitio ante denunciationem fraternam.

Et confirmatur argumentum usu religiosorum, qui est ut fratres proclamentur in capitulo, quamvis non fuerint secreto praemoniti. Et secundo confirmatur. Gravior est accusatio qua publica petitur punitio, quam denunciatio, qua sola intenditur emendatio fratris. Et ante accusationem nulla est necessaria admonitio sed sola inscriptio causae, ut habetur cap. Super his et cap. Qualiter et quando, el segundo De accus. Ergo nec denunciationem fraternam necessum est ut admonitio praecedat.

SECUNDO ARGUITUR quod non oporteat post admonitionem testes ante denunciationem adhiberi. Aut enim peccatum est publicum, ut tunc ut dictum est, publice arguendum est, nam *quae manifesta sunt iudiciarium ordinem non requirunt*[93], 2, q.1, capit. Prohibentur; aut est secretum, quod tamen probari potest, et tunc non videtur opus esse novis testibus, quia potest probari. At si peccatum est simpliciter secretum, tunc vel adducendi sunt testes ad probandum crimen praeteritum, et hoc esset vanum postquam probari non potest, vel ad observandum et capiendum peccatorem si reciderit in futurum, et hoc apparet non esse licitum, quia, ut dicit Augustinus De verbis Domini,

93. *Decretum*, p.2, c.2, q.1, c.14.

CUESTIÓN IV

¿CAE BAJO PRECEPTO EL ORDEN EVANGÉLICO DE LA CORRECCIÓN FRATERNA?

ARGUMENTOS DE LA OPINION NEGATIVA. 1. Un primer argumento procede del supuesto de que no es necesario empezar por la amonestación secreta. Dios, a quien S. Pablo quiere que imitemos (Ef 5, 1), castiga alguna vez a los pecadores ocultos sin previa amonestación. Y, así, el Apóstol afirma que hay algunos castigados con enfermedad y hasta con la muerte por pecados ocultos, sobre todo por recibir indignamente la eucaristía (I Cor 11, 30). Y se sabe que, con frecuencia, los santos, que deben ser nuestros guías en la inteligencia de las escrituras sagradas, denunciaron públicamente sin previa admonición secreta, como fue el caso de José, que acusó a sus hermanos ante su padre de crimen gravísimo (Gen 37). Y S. Pedro reprendió públicamente, como sabemos, a Ananías y Safira por haber engañado en el valor del campo. Y en estos casos no se menciona que hubiera amonestación secreta. Como también está mandado que quien oyera un juramento falso inmediatamente lo denuncie, sin que se mencione la amonestación. Tampoco S. Agustín hace referencia a la amonestación cuando expone este precepto en el canon *Hoc videtur*, sino que se limita a decir que hay que revelar el crimen oculto a quienes pueden ser útiles y no perjudicar. Por tanto, no se requiere la amonestación secreta antes de pasar a la denuncia fraterna.

Este argumento se confirma por las costumbres de los religiosos de que los hermanos sean denunciados en el capítulo, aunque no hubieran sido anteriormente amonestados en secreto. Y también se confirma porque es de mayor gravedad la acusación para castigar que la denuncia, que sólo intenta la enmienda del hermano. Pero para la acusación no se requiere la amonestación, sino sólo la inscripción de la causa, como consta en los capítulos *Super his* y *Qualiter et quando*. Por tanto, no se requiere que preceda la admonición, ni siquiera a la denuncia fraterna.

2. También se argumenta porque no es necesario presentar testigos después de la amonestación y antes de denunciar. El pecado o es público, en cuyo caso ha de corregirse públicamente, pues, como vimos, *lo que es manifiesto no requiere acudir al poder jurisdiccional*, que dice el canon *Prohibentur*, o es secreto pero puede probarse, en cuyo caso no se requieren nuevos testigos para probarlo. Si el pecado fuera totalmente secreto, o hay que presentar testigos para probar el crimen pasado, lo cual es vano si no cabe prueba alguna, o hay que espiar al pecador para ver si vuelve a caer en adelante, pero esto último no es

non debemus esse exploratores vitae aliorum. Ergo nullatenus, dum crimen est omnino secretum, ius est adhibere testes.

TERTIO et principalter arguitur. Augustinus in regula admonet ut prius praeposito crimen ostendatur quam testibus. Ergo inductio testium non debet antecedere denunciationem, sed viceversa.

QUARTO et postremo haec omnia confirmantur. Obedientia quae debetur praelato praestantior est quam iustitia quae debetur privatis hominibus. Sed quandoque praelatus interrogat subditum iureiurando occultum crimen fratris ante admonitionem et inductionem testium. Ergo tunc tenetur, praetermisso ordine evangelico, veritatem patefacere.

IN CONTRARIUM est praeceptum evangelicum, quo, ut supra adnotavimus, explicatur ordo iuris naturalis in correptione fraterna observandus.

Quaestio haec de ordine fraternae correptionis praecipua est huius materiae, utpote, quo servando aut antevertendo ius et iniuria secreti tegendi et detegendi consistat. Atqui ordo correptionis, ut verba sonant evangelica, tribus membris constat, quae sunt secreta admonitio, testium inductio et fraterna demum denunciatio, nam inobedientis excommunicatio ad iudiciale spectat correptionem. Et ut de singulis perspicue dicamus, respondetur ad quaestionem octo conclusionibus. At, illius in primis meminisse opus est quod supra statuimus fundamentum, videlicet, correptionis fraternae eum esse finem, ut frater corrigatur et emendetur. Sed accusationis et inquisitionis finis est ut puniatur. Quare de crimine fratris distinguendum est, aut enim publicum est, aut secretum.

[1. CONCLUSIO]

Si primum, tunc est prima conclusio. Peccatum publicum non in secreto corripiendum est, sed publice arguendum. Nam finis tunc non est sola emendatio fratris, sed quo illi quibus scandalum datum est et occasio peccandi exemplum capiatur et terrore arceantur. De quo peccatorum genere inquit Paulus 1 Tim. 5: *Peccantes coram omnibus argue, ut et caeteri timorem habeant*[94], et De peni et remis. cap. 1: *Manifesta peccata non sunt occulta correptione purganda*[95]. Et 2, q.1, cap. Si peccaverit: *Corripienda ipsa sunt coram omnibus quae peccantur coram omnibus*[96]. Ipsa vero corripienda sunt secretius quae peccantur secretius. Distingue tempora et concordabis scripturas, s. illam: *Si peccaverit in te, corripe inter te et ipsum*, et illam *peccantem coram omnibus argue*.

Sed conclusio primo intelligitur de peccato publico quod est notorium notorietate facti, quod videlicet nulla tergiversatione caelari potest. Nam alia,

94. 1 Tim 5, 20. 95. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.38, c.1. 96. *Decretum*, p.2, c.2, q.1, c.19.

lícito según S. Agustín, quien en *De verbis Domini* dice que no debemos indagar en la vida del prójimo. Luego en modo alguno hay derecho a buscar testigos mientras el crimen sea secreto.

3. El principal argumento viene de que S. Agustín advierte en su *Regla* que debemos denunciar el crimen al superior religioso antes que acudir a testigos. La presentación de testigos no precede a la denuncia, sino al revés.

4. En último lugar, todo lo anterior se confirma porque la obediencia debida al prelado es más exigente que la justicia que debemos a las personas privadas. Pero a veces el prelado interroga a un súbdito bajo juramento sobre el crimen oculto del hermano, antes de amonestarlo y de buscar testigos. En este caso, hay que confesar la verdad sin cuidarnos del orden evangélico.

POR LO CONTRARIO, está el precepto evangélico, que, como hemos visto, explicita el precepto de derecho natural sobre la corrección fraterna.

Y recordamos que la cuestión del orden en la corrección fraterna es de suma importancia en esta materia, pues de su observancia o su infracción depende el derecho o la injusticia en el cubrir o revelar un secreto. Y el orden de corrección consta en el texto evangélico de tres elementos, que son la amonestación secreta, la presentación de testigos y, en último lugar, la denuncia. La excomunión del incorregible pertenece a la corrección judicial.

Para proceder con tino, solucionaremos la cuestión en ocho conclusiones. Pero hay que poner poder delante lo que hemos establecido como fundamento, que es poner como fin de la corrección fraterna que el hermano se corrija y enmiende. En cambio, el fin de la acusación y de la inquisición es el castigo. Y por ello en el pecado del hermano hay que diferenciar siempre si es público o secreto.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

Para el caso del pecado público, proponemos la siguiente conclusión. EL PECADO PÚBLICO HAY QUE DENUNCIARLO PÚBLICAMENTE Y NO CORREGIRLO EN SECRETO. El fin que en este caso se busca es que aquellos a quienes se ha dado ocasión de escándalo y de pecado tomen ejemplo y se contengan por el temor y no la sola enmienda del hermano. A estos pecadores se refiere S. Pablo cuando dice: *Reprende a los culpables en público, para que los demás cobren temor* y el capítulo *De penit. et remiss.* dice que *no hay que purgar los pecados públicos con una corrección secreta* y el canon *Si Peccaverit*: *Lo que se cumplió públicamente, debe ser públicamente corregido*. También lo que se ha cometido en secreto debe ser corregido en secreto. Ten en cuenta la diversidad de los tiempos y pondrás de acuerdo las escrituras, es decir, el texto que dice que si tu hermano pecó contra ti, corrígele a solas tú y él y el que dice que *acuses públicamente al pecador.*

Nuestra conclusión se refiere directamente al pecado público, que es conocido con notoriedad de hecho, o sea, que no hay excusa para ocultarlo. Pero los

etiam si probabilia sint et infamia laborent, non sunt continuo publice corripienda. Atqui secundo intelligitur non solum de peccatis quae sunt in praeiudicium reipublicae, aut tertiae personae, sed de quibuscunque quomodocunque scandalosis.

At percontatur quispiam, an ad publicam correptionem soli praelati teneantur. Nam postquam eiusmodi correctio non fiat gratia fratris emendandi, non est fraterna, atque adeo nec obligare videtur privatos homines. Respondetur privatos etiam homines teneri publice reprehendere fratrem in conspectu populi delinquentem, quoniam praecepto charitatis non solum tenemur corripere fratrem, sed succurrere scandalo aliorum. Hoc veruntamen differt, quod praelati tenentur praecepto iustitiae publice corripere, privati vero solum praecepto charitatis. Quocirca hi non tenentur ad publicam correctionem, nisi sicut ad alia opera charitatis, utpote quando id possunt sine notabili detrimento praestare. Qui enim timeret honori aut vitae suae si corriperet quempiam publice, tunc non astringitur, nisi forsan dum peccatum graviter laederet honorem Dei. Si enim sacrilegus homo impie blasphemaret nomen Dei, unde offendiculum praesentibus obiiceret contemnendi divinum nomen, obligatus esset quicunque blasphemiam retundere. Et ille est casus quo obligat praeceptum dilectionis Dei, et quandoque cum periculo vitae.

Sed quamvis tenetur quisque notorium peccatum scandalosum statim in facie reprehendere, non tamen obligamur statim denunciare iudici, quando non vergit in perniciem publicam, quia *multa licent quae non expediunt*[97], 1 Cor 6 et 10. Quare peccata privata corripienda sunt eo modo quo melius conducit ad emendationem fratris.

Si vero peccatum sit secretum, tunc subdistinguendum est. Aut enim vergit in perniciem publicam, in nocumentumve proximi. Et de hoc est secunda conclusio.

[2. CONCLUSIO]

Peccata perniciosa reipublicae aut proximo statim denuncianda sunt.

Probatur quia si sunt contra bonum publicum, illud praeferendum est particulari, qualis est fama delinquentis. Et quanquam non sint nisi contra privatam personam, melior est in hoc conditio iniuriam patientis quam inferentis, atque adeo potius debemus consulere illi denunciando, quam huic tacendo. Moderantur tamen doctores conclusionem hoc modo: *Nisi forte quis firmiter aestimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire*[98]. Verba sunt S. Tho. 2-2, q.33, art.7, cui subscribunt doctores theologi 4, d.19, et iurisconsulti super cap. Novit, De iud. et super cap. Si peccaverit 2,

97. 1 Cor 6, 12; 10, 22. 98. *Summa Theol.*, 2-2, q.33, a.7.

demás, por muy probables e infamantes que sean, no han de ser corregidos inmediatamente en público. Y también se refiere a todo pecado escandaloso y de cualquier otro modo que lo sea, no sólo de los que dañan la república o a terceros.

Alguien se cuestiona si los prelados no serían los únicos obligados a la corrección pública, pues, al no tratarse de una corrección en vista a la enmienda del hermano, no es la corrección fraterna y, por consiguiente, no obliga a las personas privadas. Pero nuestra respuesta es que también las personas privadas están obligadas a reprender públicamente al hermano pecador, ya que el precepto de caridad obliga a corregir al hermano y también a remediar el escándalo en los demás. La diferencia, en cambio, reside en que los prelados están obligados por justicia, mientras que las personas privadas por la caridad. En consecuencia, a éstos la corrección pública les obliga como a cualquier acto de caridad, es decir, cuando se puede cumplir sin grave incómodo, pues, si corriera peligro su vida u honra por la corrección pública, dejarían de estar obligados, a no ser que se tratara de un pecado que lesionara el honor de Dios. Si una persona sacrílega blasfemara de tal modo el nombre de Dios hasta el punto que los demás tomaran ocasión de menospreciar el nombre de Dios, entonces cualquiera estaría obligado a reprimir la blasfemia. Estaríamos ante la obligación del precepto de amor a Dios, que llega a obligar con peligro de vida.

Pero no estamos obligados a denunciar inmediatamente el pecado escandaloso notorio al juez cuando no redunda en daño público, pues *muchas cosas me están permitidas que no me convienen* (I Cor 6,12), si bien obliga el reprocháselo inmediatamente al pecador en la cara. En suma, los pecados privados hay que corregirlos del modo más oportuno para obtener la enmienda del hermano.

Ahora bien, si el pecado es secreto, cabe distinguir dos situaciones, según redunde en daño público o sólo en daño del prójimo. De esto habla la segunda conclusión.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

HAY QUE DENUNCIAR INMEDIATAMENTE LOS PECADOS QUE REDUNDAN EN DAÑO PÚBLICO O EN MAL DEL PRÓJIMO.

La prueba procede de que, si son contra el bien común, éste debe ser antepuesto al bien particular, cual es la fama del pecador. Y, aunque sólo sean contra una persona privada, es mejor la condición de quien sufre la injuria de quien la inflige, por lo que más debemos ayudar al primero denunciando que al segundo callando. Pero los doctores matizan esta conclusión añadiendo: *de no ser que quizá alguien juzgara con serias razones que esos pecados podrían evitarse sin dilación al proceder a la amonestación secreta*. Esto es lo que dice S. Tomás (2-2, q.33, a.7) y suscriben doctos teólogos (In 4, d.19) y juristas en el capítulo *Novit* y en

q.1. Nos tamen perspicaciter censemus audiendam esse hanc moderationem. Nam quando peccata sunt in perniciem publicam, ut proditio civitatis, aut crimen laesae maiestatis, aut haeresis, quam rarissime usu venire potest ut privatus homo posset abunde succurrere huiusmodi contagionibus. Et ideo dicit S. Tho.: *Nisi forte quis firmiter aestimaret*, etc. Atque adeo non est qui debeat confidere soli correptioni secretae et privatae, nisi vir forte magnae autoritatis, et efficaciae, cui compertissimum esset per secretam monitionem posse penitus extinguere id genus flagitia. Quapropter in proditione ut plurimum et haeresi statim procedendum est ad denunciationem. Id vel maxime si sit haereticus dogmatizans quales fere sunt haeretici omnes, de quibus iustissima lex est ut quamprimum absque alia praevia admonitione denuncientur. Sed quando peccatum secretum est in praeiudicium tertii privati hominis, non imminet tantum periculum si secrete corripiatur, ut cum secreto novi latronem qui furatus est bona proximi, satis est si dem operam ut secreto restituat, alias teneor denunciare, modo id possem sine detrimento meo, quia solum ad id teneor ex praecepto charitatis. Nec vetat quod quis iureiurando fidem secreti promiserit, quominus teneatur huiusmodi crimina manifestare.

Sed quid si secreto scio Petrum insidias parare Paulo, quem certus est occidere, nec cohibere possum? Nam iurisconsultus quidem temporibus nostris Maioricae censebat in tali casu denunciandum esse etiam iudici.

Nihilominus respondetur quod dum crimen omnino est occultum, ita ut probari non posset, denunciandum est illi *qui solum posset prodesse, et non obesse*[99], secundum Augustinum 22, quaest. 5 capitulo Hoc videtur, ut docte respondit tunc dominus Adrianus, quia crimen quod probari non potest, nec per infamiam aut per indicia disquiri, iudici tanquam iudici denunciari non licet. At vero in casu posito quo Petrus parabat insidias Paulo, si nullo alio modo ille qui sciebat poterat illum amovere ab homicidio, deberet certe denunciare Paulo, ut ipse sibi provideret, et Paulo licet denunciare hostem iudici tanquam iudici, ut se protegeret.

Verum est tamen quod in his criminibus secretis et perniciosis detegendis cavendum est ut quam minimo fieri possit nocumento famae detegantur, si sunt secreta, ut si damna publica aut privata evitari possunt per revelationem in genere non fiat revelatio in particulari. Et si fieri potest, non est revelanda persona, si satis est revelare crimen, aut alia via evitare illud. Sed si nullatenus evitari possunt gravia damna, nisi reveletur persona, revelanda est, nisi sit secretum sacramenti confessionis. Si tamen crimen probari potest quod est in perniciem publicam denunciari potest iudicialiter et accusari, ut dicemus quaestione sequenti.

99. *Decretum*, p.2, c.22, q.5, c.8.

el canon *Si peccaverit*. Pero nosotros entendemos que hay que recibir con cautela esa matización. Si los pecados redundan en un mal público, como serían el levantamiento de una ciudad, el crimen de lesa majestad o una herejía, es muy raro que acontezca que una persona privada puede remediar tales males públicos. Por eso las palabras de Sto. Tomás matizan: *A no ser que quizá alguien juzgara con serias razones...* Por eso, nadie debe osar confiar en el éxito de su sola corrección secreta y privada, a no ser personas de gran autoridad y poder, que tendrían seguridad de poder extinguir esos pecados con su corrección secreta. En consecuencia, de ordinario, en los casos de rebeldía y de herejía hay que proceder sin dilación a denunciarlos, sobre todo si se trata de herejes doctrinarios, como suelen ser casi todos y sobre los que es muy acertada la ley de que sean denunciados cuanto antes y sin previa amonestación. En cambio, si el pecado secreto perjudica a terceros, no hay tanto peligro en limitarse a la corrección secreta, como sería el caso en que conociera por secreto que un ladrón ha robado bienes del prójimo, pues sería suficiente el procurar en secreto que los restituya y, de no conseguirlo, pasar a denunciarlo, si es que eso no me reportara perjuicios, ya que esta obligación es de caridad. Y no es obstáculo haber jurado guardar el secreto, para dejar de estar obligado a denunciar esos crímenes.

Pero ¿qué hacer si por secreto conozco que Pedro prepara asechanzas a Pablo, que llegan a la muerte, y no puedo impedirlo? Hay un jurista mallorquí en nuestros días que opina que tales casos hay que denunciarlos al juez.

Sin embargo, mi opinión es que, mientras el crimen sea oculto y no haya pruebas de ello, sólo hay que denunciarlo a quien *sólo puede ser útil y no perjudicar*, como dice el canon *Hoc videtur* y sabiamente responde Adriano, ya que el crimen que no pude probarse, ni investigarse por infamia o por indicios, no debe nunca llevarse al juez. Pero en el caso puesto de las asechanzas de Pedro contra Pablo, si el que conoce el secreto no tiene medio alguno de impedir el crimen, debería ciertamente avisar a Pablo para que éste se pusiera en guardia y éste, a su vez, ya está en situación de denunciar a su enemigo al juez para que le proteja.

Es verdad, sin embargo, que al descubrir estos crímenes secretos y perniciosos, hay que evitar que se infiera el menor daño a la fama, si son secretos, como sucede cuando los daños públicos o privados pueden evitarse con una declaración genérica, sin señalar a personas particulares. Y, de ser posible, no hay que revelar el nombre de la persona, si basta con revelar el crimen u otra manera de evitarlo. Ahora bien, en caso de que no hubiera modo alguno de evitar los daños graves si no se revela el nombre de la persona, hay que hacerlo, de no ser los casos de secreto confesional. Y, si puede probarse que el crimen redunda en daño público, puede denunciarse y acusarse ante el juez, como diremos en la cuestión siguiente.

Sed dubium est utrum clericis liceat huiusmodi perniciosa crimina revelare, maxime quando est periculum effusionis sanguinis, ut puta si reveletur latro aut proditor aut haereticus. Et videtur id non ese licitum, nam in concilio toletano 23, quaest. 8 capi. His a quibus, et capit. Clericus, et capite Sententiam, extra Ne clerici vel monacho, prohibentur clerici sententiam sanguinis proferre, aut quoque modo se immiscere iudicio sanguinis. Et quamvis ca. Praelatis, De homicidio libro 6, fiat illis facultas petendi emendam in saeculari iudicio a malefactoribus in causis propriis, tamen non datur facultas in causis alienis proximorum.

Respondetur cum Caietano 2-2, quaestione 33, articulo 7, licitum esse hoc clericis, etiam sacerdotibus, non solum quando peccatum est perniciosum reipublicae, sed quando est in detrimentum grave tertiae personae, dummodo id faciant protestantes non revelare huiusmodi criminosos petendo vindictam sanguinis, sed quo evitent damna. Nam quamquam in dicto cap. Praelatis solum exprimatur facultas defendendi causas proprias, etiam cum periculo sanguinis, tamen iure naturali extenditur illa facultas etiam ad causas proximorum. Quia licet ecclesia prohibeat clericis quae licita essent laicis ut venationes, tamen non censetur prohibere illa ad quae tenentur iure naturali, et unicuique iure naturali mandatum est de proximo.

At si crimen occultum solum est in malum peccantis, de hoc est tertia conclusio.

[3. CONCLUSIO]

Crimen secretum quod non est perniciosum nisi peccanti, ante denunciationem et ante testium inductionem, secreta monitione corripiendum est.

Probatur conclusio. Primo ex verbis evangelii Matthaei 18: *Si peccaverit in te frater, corripe eum inter te et ipsum solum*[100]. Quae verba peculiariter intelliguntur de huiusmodi peccatis. Unde Augustinus loco saepe citato sermone 16 De verbis Domini, qui refertur 2, quaest. 1 capi. Si peccaverit: *Si peccaverit* (inquit) *in te frater, corripe eum inter te et ipsum solum, Quare?, quia in te peccavit. Quid est: In te peccavit? Tu scis quia peccavit. Quia enim secretum fuit quando in te peccavit, secretum quaere cum corrigis quod peccavit in te, nam si solus nosti quia peccavit in te, et eum vis coram omnibus arguere non eris corrector erroris, sed proditor*[101]. Quare illa particula, in te, non est exponenda: si te iniuria affecerit (quae est glossa inter lineas [sic]) sed intelligenda est de omni peccato quod fit coram te, ut notavimus quaest. 2. Unde subiungit Augustinus: *Sic agendum est non solum quando in nos peccatur, sed etiam quando peccatur*

100. Mt 18, 15. 101. *Decretum*, p.2, c.2, q.1, c.19.

Surge la duda si está permitido a los clérigos revelar tales crímenes, máxime si son delitos de sangre, como sería el caso de revelar el nombre de ladrones, de traidores o de herejes. Puede pensarse que no es lícito, pues en el canon *His a quibus* del concilio de Toledo y en los capítulos *Clericus* y *Sententiam* se prohíbe a los clérigos dictar sentencias de muerte o de cualquier modo intervenir en tales juicios. Y, si bien en el capítulo *Praelatis* del Libro Sexto se les concede facultad de pedir el resarcimiento de los malhechores en juicio secular y en causa propia, no se les otorga igual facultad en las causas ajenas del prójimo.

Respondemos con lo que enseña Cayetano en el comentario al artículo 7, cuestión 33 de 2-2, que eso es lícito a clérigos y sacerdotes y no sólo cuando el pecado es pernicioso a la república, sino también cuando redunda en daño grave de una tercera persona, con tal de que se proteste que no se procede a revelar esos crímenes para obtener la venganza de pena capital, sino por evitar otros daños. El capítulo *Praelatis* sólo concede la facultad de defensa en causa propia, aunque se siga la pena capital, pero por derecho natural esa facultad se extiende a las causas de cualquier prójimo. Y es que, si bien la iglesia prohíbe a los clérigos cosas que pueden ser lícitas a los seglares, como el cazar, pero no parece que prohíba cosas obligadas por derecho natural, el cual nos impone cuidar el bien del prójimo.

Pero si el crimen oculto redunda sólo en mal del mismo pecador, nuestra doctrina se expresa en la tercera conclusión.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

EL CRIMEN SECRETO QUE SÓLO PERJUDICA AL MISMO PECADOR, DEBE CORREGIRSE CON AMONESTACIÓN SECRETA, ANTES DE PASAR A LA DENUNCIA Y A LA PRESENTACIÓN DE TESTIGOS.

La primera prueba de esta conclusión se toma de las palabras del evangelio de Mateo: *Si tu hermano pecare contra ti, corrígele a solas entre tú y él* (18, 15). Estas palabras se refieren directamente a nuestro caso. Por eso S. Agustín en el lugar muchas veces citado de su sermón *De verbis Domini* dice: *Si tu hermano pecare contra ti, corrígele a solas entre tú y él. ¿Por qué? Porque pecó contra ti. Y ¿qué es pecar contra ti? Que tú sabes que pecó. Si fue un pecado secreto, procede en secreto cuando corriges el pecado contra ti, pues, si eres el único que lo conoce y se lo inculpas en público, no eres un corrector, sino un traidor.* Por donde se ve que la partícula "contra ti" no hay que entenderla como si te hubiera hecho una injuria –como afirma la Glosa interlineal–, sino que contempla el pecado cometido en tu presencia, como ya dijimos en la cuestión segunda. Por eso añade S. Agustín: *Así hay que obrar cuando se nos hace una injuria y cuando se comete un pecado y los demás no lo conocen.* Todo pecado

ab alio et ab altero nescitur. Nam quodcumque peccatum fiat coram me, est quodammodo adversum me, quia mihi est offendiculum, unde quodammodo iniuria afficior quod peccator praesentiam meam non veretur. Et forsan iste est sensus illius glossae interlinearis: Si te iniuria affecerit.

Et secundo conclusio probatur ratione. Differt enim correptio fraterna ab accusatione et inquisitione, quia finis correptionis est emendatio fratris, accusationis vero et inquisitionis, punitio. Ergo correptio eo modo fieri debet qui melius conducat ad eius emendationem. Fama vero plurimum iuvat ut peccator resipiscat, unde Hieronymus: *Seorsum corripiendus est frater, ne si semel pudorem et verecundiam amiserit remaneat in peccato*. Ergo primum omnium tentandum est ut peccata, salva peccatoris fama, corrigantur.

Et confirmatur exemplo medici corporalis, qui quam minimo fieri possit dispendio tenetur aegroto mederi. Ut enim qui sanare posset sine abscisione membri, gravem inferret iniuriam abscindendo, ita qui fratrem corrigere posset sino dispendio famae, quae pretiosum bonum est, iniustissimus esset diffamando. Quocirca, De accusa. Qualiter et quando, secundo, habetur: *Etsi tribus modis possit procedi, per accusationem videlicet, denunciationem et inquisitionem, tamen, ut diligens adhibeatur omnibus cautela, ne forte per breve compendium ad grave dispendium veniatur, sicut accusationen legitima debet praecedere inscriptio, sic et denunciationem charitativa monitio, et inquisitionem clamosa insinuatio praevenire*[102]. Et 2, q.7, ca. Accusatio 1 excommunicantur qui sacerdotes ante charitativam monitionem lacerare aut accusare praesumpserint.

[1. DUBIUM]

Sed moventur circa hanc conclusionem dubia nonnulla. Primum adversus distinctionem inter peccatum illud quod est in perniciem publicam, et illud quod privatim cedit in malum peccatoris. Est argumentum. Omnia cuiuscunque generis peccata videntur offendere bonum publicum. Nullum enim est peccatum quod non sit in scandalum et malum exemplum fratribus. Ergo universa deberent statim denunciari.

Multum refert hic scire quae peccata dicuntur in perniciem publicam: et pro hac materia correptionis et pro materia accusationis et praesertim pro materia inquisitionis, nam sunt qui putant omnia peccata esse in perniciem publicam.

Respondetur ergo quod illa sola peccata censentur in praesentiarum et in sequentibus in perniciem publicam quae habent pro obiecto proximo bonum publicum, puta quae ex genere suo contagiosa sunt et contaminant rem publi-

102. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.2, c.24.

que se comete en mi presencia, en cierto modo es un pecado contra mí, pues se me ofende, al ser una cierta injuria el no avergonzarse de cometerlo en mi presencia. Quizá es ese el sentido de la Glosa interlineal cuando lo interpreta como si te hubiera hecho a ti una injuria.

La segunda prueba de la conclusión es una prueba de la razón. La diferencia entre la corrección fraterna y la acusación e inquisición está en que el fin de la corrección es la enmienda del hermano, mientras que en las otras dos es el castigo. Por eso, la corrección debe hacerse del mejor modo posible para obtener la enmienda del hermano. Pero la fama coadyuva mucha al arrepentimiento del pecador, como dice S. Jerónimo: *Hay que corregir aparte al hermano, para evitar que se endurezca en el pecado, si pierde el pudor y la vergüenza*. Luego hay que intentar sobre todo que los pecados se corrijan salvando la buena fama.

Se confirma con el ejemplo del médico, quien debe curar al enfermo con el mínimo daño posible. Así como quien pudiera curar sin amputar un miembro, sería una injusticia que lo amputara, de igual modo, quien pudiera corregir al hermano sin menoscabar su fama, que es bien precioso, cometería una injuria si lo hace con difamación. A este respecto, dice el capítulo *Qualiter et quando*, el segundo, que *aunque puede procederse de tres modos, a saber, por acusación, denuncia e inquisición, no obstante, atendiendo a proceder con la debida cautela para que el deseo de acortar el procedimiento no produzca un grave daño, debe hacerse de modo que la legítima inscripción preceda a la acusación, como también la amonestación caritativa debe preceder a la denuncia y la invitación pública a la inquisición*. Y el canon *Accusatio*, el primero, excomulga a quienes osaren infamar o acusar a los sacerdotes antes de practicar la amonestación caritativa.

[DUDA PRIMERA]

Pueden surgir algunas dudas sobre la presente conclusión. La primera sobre la distinción entre el pecado en daño público y el pecado que sólo redunda en mal privado del pecador. El argumento procedería de que todo pecado, de cualquier tipo que sea, daña el bien público. Y es que todo pecado produce escándalo y mal ejemplo en los hermanos. Por tanto, todos los pecados debieran denunciarse inmediatamente.

En las cuestiones de corrección, de acusación y, sobre todo, de inquisición, importa mucho saber cuáles son los pecados que dañan el bien público, pues hay quienes piensan que todos los pecados causan un mal público.

Respondemos a la duda diciendo que aquí y en lo que seguirá entendemos por pecados que dañan el bien público sólo los que tienen como objeto próximo el bien público, como son todos los que tienen una materia contagiosa y contaminadora en la sociedad, como los herejes y traidores. Y es que, en efec-

cam, ut haereses et proditiones. Nam huiusmodi homines pervertere moliuntur populum. Item ambitio et subornatio suffragorum in cathedris et in aliis electionibus, et in universum quando quis in aliquo conventu aut civitate satagit pervertere fratres. Haec enim sunt quae statim sine admonitione, si sit periculum, sunt denuncianda et accusanda. Item compilatio aerarii publici: crimen laesae maiestatis. Sed adulterium, homicidium et simplex furtum, non sunt proprie in perniciem publicam, quia sunt adversus privatas personas, et ideo huiusmodi peccata vocabimus in praeiuditium tertii. Latrones vero publici qui vias publicas obsident, ii censentur in rem publicam peccare, nempe quorum animus est quoscunque de populo occidere et depredari. Sed fornicatio et gula et similia sunt omnino privata. Ex quo sequitur ad intelligentiam dicendorum quod peccatum publicum, uno modo, dicitur ut distinguitur contra secretum ut supra diximus, alio modo, dicitur ut distinguitur contra privatum, quia scilicet sit in perniciem publicam.

[2. DUBIUM]

Alterum dubium est utrum secreta admonitio in huiusmodi peccatis privatis debeat semper necessario praecedere in quocunque peccato quomodocumque occulto, quanquam sit notum pluribus, aut de illo sit infamia. Nam videtur non esse necessariam quando peccatum est pluribus notum, sed tunc licitum esse statim corripere coram aliis qui sciunt crimen, postquam tunc non violatur fama proximi.

Respondetur quod quamvis peccatum sit plurimis notum, non est statim coram aliis, etiam scientibus, arguendum, nam quanquam non laedatur fama, laeditur tamen pudor et verecundia proximi, cum reprehenditur in praesentia plurium. Ob idque experiendum est prius an per secretam admonitionem frater corrigatur. Quod ego noto in illis verbis Augustini, secunda quaest. 1 capite Si peccaverit: *Forte quod scis et ego scio; non tamen coram te corripio quia curare volo, non accusare*[103]. Ubi docet quod nec coram illo qui scit, corripiendus sit in principio frater.

[TERTIUM DUBIUM]

Tertium dubium est: An quando ego solus novi crimen fratris, liceat antequam illum admoneam id patefacere amico illius qui commodius quam ego possit eum corripere? Videtur namque hoc esse licitum postquam confert ut facilius frater corrigatur.

Respondetur quod nullomodo sine extrema necessitate licet crimen occultum fratris ante admonitionem, quantuncumque cordatissimo et eius amicis-

103. *Decretum*, p.2, c.2, q.1, c.19 &2.

to, tales personas maquinan destruir la sociedad. También lo es la ambición y el soborno de los votos en las oposiciones y otras elecciones y, en general, siempre que alguien en el convento o en la ciudad procura pervertir a los hermanos. Todos estos pecados son los que inmediatamente hay que denunciar y acusar sin previa admonición, cuando hay peligro. También sucede con la sustracción del erario público, que es crimen de lesa majestad. En cambio, el adulterio, el homicidio y el simple robo no son en propiedad daños públicos, pues dañan a personas privadas y por eso decimos que tales pecados inciden en perjuicio de un tercero. Los ladrones públicos que asaltan en los caminos sí pueden considerarse como delitos contra el bien público, pues en su ánimo está matar y despojar de sus bienes a cualquier ciudadano. Pero la fornicación, la gula y otros semejantes son pecados sólo privados. De donde se sigue, para entender todo lo que digamos luego, que el pecado público se aplica, en un primer modo, a lo que no es secreto, como antes dijimos, pero, de un segundo modo, a lo que no es privado, pues va en detrimento del bien público.

[DUDA SEGUNDA]

Otra duda versa sobre si la amonestación privada debe preceder necesariamente en todos los pecados privados con tal de que sean ocultos y aunque sean conocidos a muchos o esté infamada la persona. Y es que no parece que sea necesaria esa amonestación si el pecado lo conocen ya muchos, ante los cuales podría inculpárseles públicamente, ya que en este caso no se viola su buena fama.

La respuesta es que, aunque el pacto sea conocido por muchos, no puede ser corregido en público, aunque lo conozcan, porque, si bien no se le quita la fama, pero sí se lesiona con la reprensión pública el pudor y la vergüenza del prójimo. Por cuya razón hay que intentar que la corrección se obtenga por amonestación privada, que es como yo entiendo las palabras de S. Agustín en el canon *Si peccaverit*: *Quizás tú lo sabes y yo lo sé, pero no corrijo delante de ti, pues mi intención es curar, no acusar*. Parece que ahí se dice que en principio no hay que corregir al hermano en presencia de nadie, ni siquiera de quien ya conoce su pecado.

[DUDA TERCERA]

La tercera duda es si me es lícito revelar el crimen del hermano, que yo solo conozco, a su amigo que podría cumplir con la corrección mejor que yo. Parece que esto sería lícito si se parte de que hay así más probabilidad de que se corrija el hermano.

La respuesta es que en modo alguno es lícito descubrir el crimen oculto del hermano antes de amonestarle, aunque se haga a una persona muy querida o

simo detegere. Sunt enim qui ignoranter putant non diffamare fratrem quando amico illius secreto revelant occulta eius peccata. Cum tamen optarem ego peccata mea nota esse tribus aut quatuor quam uni gravissimo et mihi coniunctissimo viro, sane cuius bonam de me aestimationem pluris facio quam si quatuor alii bene de me opinarentur. Sed quando illi qui scit crimen non pateret accessus ad fratrem qui est in peccato, aut compertissimum illi esset suam admonitionem nihil profuturam, tunc licitum esset alteri insinuare, qui id utiliter faciat. Atqui consulerem ego tunc ut praelato primum id tanquam patri insinuaretur, dum tamen ille esset qualem oportet esse praelatum, ut puta qui prodesse possit, non obesse fratri. Nam postquam in correptione fraterna tandem procedendum est usque ad denunciationem quae fit praelato, optime consulitur famae fratris, si, quando est necessarium, soli praelato denunciaretur. Et in hoc casu consentirem cum Ricardo in 4. d.19, articul. 4, quaest.1, ubi ait quod ante secretam monitionem potest fieri denunciatio praelato tanquam patri, atque adeo quod praelatus potest ad id compellere subditos. Consentirem (inquam) casu quo subditus certissimus esset nihil profuturum suam admonitionem, alias profecto iniustitiam faceret qui ante monitionem denunciaret praelato, nam fama subditi apud praelatum magno aestimanda est, et ideo sine extrema necessitate non est prodiganda. Nec praelatus potest ad id compellere immo in visitatione debet monere ut occulta peccata non denuncientur nisi praevia admonitione. Et Augustinus in regula quanquam dicat ante inductionem testium denunciandum esse fratrem praelato tanquam patri, non tamen id permittit ante monitionem.

[4. CONCLUSIO]

Quarta conclusio. Si secreta admonitione corrigatur frater, ita ut nullum sit reliquum recidendi periculum, illic sistendum est. Quapropter caute legendus est Ricardus in loco modo citato, ubi dicit quod quanquam frater sit correctus per secretam adminitionem, denunciandus est tamen praelato, ut observet ipsum a recidivo. Intelligitur enim dum correctus adhuc manet in periculo verisimili, alias nullatenus denunciandus est, postquam correptor consecutus est finem correptionis, quia lucratus est fratrem, iuxta illud: *Si te audierit, lucratus es fratrem tuum*, ubi insinuatur illic esse sistendum. Quare iniuria est fratrem emendatum denunciare.

amiga suya, fuera del caso de extrema necesidad. Y es que hay quienes por ignorancia creen que revelar los pecados secretos del hermano a su amigo no es verdadera difamación. En cuanto a mí, preferiría más que mis pecados fueran conocidos a tres o cuatro personas, antes de serlo a una de máximo respeto y muy unida a mí, es decir, a una cuya estima vale para mí mucho más que la opinión de otros muchos. Pero si quien conoce el crimen no tiene fácil acceso al pecador o tiene la prudente previsión de que no va a ser eficaz su amonestación, entonces sería lícito comunicarlo a otro que pudiera cumplirla eficazmente. E, incluso, yo aconsejaría que esa revelación se hiciera ante todo al prelado, que, como padre, es el primero que puede serle útil y no perjudicial, si es un prelado como debe serlo. En efecto, si tras la corrección fraterna hay que llegar a la denuncia al prelado, parece que igualmente se respeta la fama del hermano si, en caso necesario, se revela sólo al prelado. En este caso, estaría de acuerdo con Ricardo (In IV Sent., d.19, a.4, qla. 1) donde dice que puede hacerse la denuncia al prelado como a padre, antes de la admonición secreta y que, además, el prelado podría obligar a hacerlo a sus súbditos. Y digo que estaría de acuerdo en el caso de que el súbdito tuviese completa certeza de que de nada servirá su amonestación, pues, en cualquier otro supuesto, sería una injusticia la denuncia antes de la corrección fraterna, pues merece sumo respeto la fama del súbdito ante el prelado y no hay que disiparla fuera del caso de extrema necesidad. Y el prelado no puede obligar a ello, pues en las visitas públicas debe recordar que los pecados no se le denuncien sin haber precedido la amonestación. S. Agustín en la Regla no permite hacerlo antes de proceder a la amonestación, si bien dice que, antes de la presentación de testigos, hay que denunciarlo al prelado como a padre.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

La cuarta conclusión es: CUANDO EL HERMANO SE CORRIGE POR LA AMONESTACIÓN SECRETA, HASTA EL PUNTO DE QUE DESAPAREZCA EL PELIGRO DE REINCIDENCIA, NO HAY QUE PROCEDER A MÁS.

Hay que leer con cautela lo que Ricardo afirma en el texto antes citado, donde dice que, aunque el hermano se haya corregido por la amonestación, hay que denunciarlo al prelado para que vigile si es reincidente. Es aceptable si se refiere a que todavía el pecador está en semejante peligro, pues, de no ser así, no se le debe denunciar una vez que la corrección surtió efecto y se ha ganado al hermano, conforme a lo que se nos dice: *Si te oyera, has ganado a tu hermano....*, donde se sugiere que ahí termina el precepto. En consecuencia, se hace injuria denunciando al hermano que se ha corregido.

[5. CONCLUSIO]

Quinta conclusio. Quando frater secreta monitione non corripitur, tunc adhibendi sunt unus aut duo testes antequam denuncietur praelato. Conclusio haec omnibus concorditer est receptissima, quia est in evangelio. Non tamen omnes eodem sensu eam intelligunt. Sunt enim duae opiniones, ut meminit S. Thomas 2-2 q. 33 ar. 8 ad 1. Dicunt quidam quod quando peccatum est occultum in secundo gradu ut diximus ante primam quaestionem huius secundi membri, ut puta quando plures sciunt per quos iuridice probari potest, tunc habet locum ordo evangelicus, et adhibendi sunt testes in correptione, non quidem novi sed illi quibus alias notum est crimen. Sed quando peccatum est omnino secretum, utpote quod solus scit ille qui admonuit, tunc non sunt adhibendi testes, nec de illo loquitur evangelium. Quare sive frater corrigatur secreta admonitione, sive non, illic sistendum est quoadusque sint aliqua indicia vel testes per quos convincatur.

Quam opinionem sustinet Durandus 4. d. 19, q.4. Sed ante tenuit illam Alti. li. 3, tract. 23, c.2, unde desumpsit eam Duran. Addit tamen quod poterit tale peccatum secretum sine tertium inductione revelari praelato in secreto tanquam patri qui possit prodesse et non obesse. Subscribunt huic opinioni nonnulli canonistae. Quae opinio fundatur in argumento quod secundo loco posuimus ante quaestionem. Enimvero quando peccatum est omnino secretum, aut adhibendi sunt novi testes ad probandum praeteritum crimen, et illud esset vanum postquam probari non potest, aut ad observandum peccatorem si in futurum reciderit. Et hoc est iniuriosum, quia (ut dicit Augustinus) non debemus esse exploratores alienae vitae. Imo tunc (dicit Durandus) magis esset secundum charitatem iudicandum illi qui possit impedire, quam illi qui possit capere peccatorem in delicto. Nec potest dici (inquit Duran.) adhibendos esse testes ad probandum, quando denuncietur, quod frater fuit prius admonitus: hoc enim esset sine fructu. Nam quando denuncians non probat crimen per testes criminis, vanum est probare se admonuisse, quia non potest tunc iudex procedere ad punitionem, ut statim dicturi sumus.

Et secundo arguit Durandus. Quia si dum crimen est omnino secretum, quis addit testes, exponitur periculo talionis, nam reus potest illum convenire de infamia. Et ideo puniendus est, si non probaverit crimen.

Et ultimo nos arguimus in gratiam illius opinionis. Nemo habet ius diffamandi proximum ipso invito, nec propter eius bonum spirituale. Sed qui reve-

[CONCLUSIÓN QUINTA]

La quinta conclusión es: CUANDO EL HERMANO NO SE CORRIGE CON LA AMONESTACIÓN SECRETA, HAY QUE ACUDIR A UNO O DOS TESTIGOS, ANTES DE DENUNCIARLO AL PRELADO.

En esta conclusión todos están de acuerdo, pues se encuentra en el evangelio. Pero no todos la entienden en el mismo sentido, pues hay, al menos, dos opiniones que recuerda Sto. Tomás (2-2, q.33, a.8 ad 1).

Una primera opinión sostiene que cuando el pecado es oculto en segundo grado, como llamamos al comienzo de esta segunda sección, o sea, cuando lo conocen muchos que podrían ser testigos públicos, entonces tiene cumplimiento el precepto evangélico y hay que presentar testigos en la corrección, que no se necesita que sean nuevos, sino los que de cualquier modo tienen conocimiento del crimen. Pero si el pecado fuera totalmente secreto, de modo que sólo lo conoce quien practica la corrección, entonces no hay que presentar testigos ni tiene aplicación el precepto evangélico. En cuyo caso, tanto si el hermano se corrige por la amonestación privada, como si no se corrige, no hay que proceder a otra cosa, al menos hasta que no haya nuevos indicios o testigos que arguyan de ello.

Esta es la opinión que defiende Durando (*In IV Sent.,* d.19, q.4), pero anteriormente la propugnó el Altisiodorense (L.3, tract. 23, c.2), de quien la tomó Durando, si bien añade que tal pecado secreto podría ser denunciado en secreto al prelado como a padre sin acudir a terceros, el cual le sería útil y no perjudicial. Algunos canonistas suscriben esta misma opinión. Esta opinión se funda en el argumento que expusimos en segundo lugar antes de las conclusiones. Y es que cuando el pecado es completamente secreto, los nuevos testigos sólo se presentan o para probar el crimen pasado, lo cual es empeño vano pues no pude probarse, o para espiar al pecador en sus pecados futuros. Pero esto segundo es injurioso, porque no debemos convertirnos en espías de la vida ajena, como dice S. Agustín. Es más, en ese caso habría que conceder el favor de la caridad más a quien pudiera impedirlo que a quien pueda sorprender al pecador en delito, como dice Durando. Y no puede decirse que haya que presentar testigos de prueba cuando se denuncie que el hermano fue anteriormente amonestado, según el mismo Durando, porque no serviría de nada, ya que si el denunciante no comprueba el crimen con testigos, es vano que diga que fue amonestado anteriormente, pues el juez no puede proceder al castigo en ese caso, como luego diremos.

La segunda prueba de Durando es que, mientras el crimen sea secreto, si uno presenta testigos se expone a la pena del talión, pues el reo le podría argüir de infamia y sería castigado de no tener pruebas convincentes del crimen.

Y se nos ocurre todavía otra prueba a favor de esta opinión. Nadie tiene derecho a difamar al prójimo contra su voluntad, ni siquiera para obtener un

lat crimen illis qui non norunt, quodammodo diffamat fratrem. Ergo illud non licet. Probatur maior. Nullus habet ius nocendi proximo in bonis temporalibus propter bonum spirituale. Licet enim nulli rapere bona proximi ne illa alea et scortatione dilapidet. Sed fama pretiosius bonum est quam exterae facultates. Ergo nec ius est laedere famam proximi quo arceatur a peccato.

His veruntamen non obstantibus, opinio est S. Thomas loco citato, et Ricar. et Palu. In 4. d.19, et Gabr. In cano. lec. 74, et Caie., et theologorum quos ego viderim, praeter Dur. et Altisiodorensem, quod quinta conclusio debet intelligi etiam de crimine quantuncumque occulto. Et Adri. idem sentit. Et puto, si oculate res inspicitur, neutiquam posse recta ratione inficiari quin debeant adhiberi testes novi in crimine occulto si modo speretur emenda. Et probatur primo ex verbis evangelicis, ubi nihil distinguitur de hoc aut illo peccato, sed in universum praecipitur: *Si te non audierit, adhibe unum aut duos testes*. Unde subinde consequitur ut non solum quando peccatum est probabile, sed quotiescunque peccator secreta monitione non corrigitur, sint adhibendi testes. Imo vero expresse loquitur evangelium de peccato secreto, nam de eodem peccato de quo dixerat: *Si peccaverit in te frater* (id est, te solo sciente, ut dicit Augustinus) subiungit: *Si te non audierit, adhibe unum aut duos testes*. Ergo dicere quod de peccato secreto sit necessaria admonitio, et tamen quod non liceat post admonitionem tunc inducere testes, est negare formam evangelii.

Et secundo id probatur. Quia verbum ipsum 'adhibe' hoc designat quod est: novos testes adiunge, ut quod tu solus noveras, plures sciant. Nam revera non dicerentur adhiberi ad cognitionem rei illi qui antea noverant.

Et tertio arguitur. Salus spiritualis proximi multo est praestantius bonum quam fama. Ergo quando salus spiritualis recuperari non potest sine detrimento famae, non solum licet, sed magnopere expedit iacturam facere famae proximi, pro eius salute spirituali. Sicut medicus nihil aliud quam operae pretium facit, dum membrum aegroto secat quo vitam servet. Eo vel maxime quod qui pertinax est in peccato, ius quodammodo famae perdit, saltem ut testes necessarii adhibeantur.

Et confirmatur haec ratio. Si quispiam avarissimus mori mallet quam dispendio parvae pecuniae servare vitam, posset quicunque furtim ab illo capere pecuniam qua vitam eius servaretur. Ergo potiori ratione licet famam proximi postponere saluti eius spirituali, quam nobis Christus redemptor noster tantopere commendatam esse voluit.

Quarto et postremo probatur quod inductio testium in evangelio praecipiatur quando peccatum est omnino secretum. Nam ratio illius ordinis proce-

bien espiritual. Pero quien revela un crimen a los que lo desconocen, en cierto modo contribuye a difamarle. Por tanto, no le es lícito. La proposición mayor se prueba porque nadie tiene derecho a dañar al prójimo en sus bienes temporales para obtener un bien espiritual. En efecto, nadie puede arrebatar los bienes al prójimo con la excusa de que los dilapidará en juegos y en lupanares. Y la fama es un bien más valioso que los bienes externos. Luego tampoco hay derecho a lesionar la fama del prójimo para alejarle del pecado.

A pesar de todo lo anterior, es opinión de Sto. Tomás en el lugar citado, y de Ricardo y del Paludano, de Gabriel y de Cayetano y de otros teólogos que he leído, si se exceptúan Durando y el Altisidiorense, que la conclusión quinta hay que entenderla también de cualquier crimen oculto. Adriano piensa lo mismo. Y soy de la opinión de que, considerando atentamente la cuestión, la recta razón no permite poner límite a la presentación de nuevos testigos en el crimen oculto, mientras haya esperanza de enmienda.

La primera prueba se toma de las mismas palabras del evangelio, donde no se hace distinción de si es un pecado u otro, sino que en general se manda: *Si no te oyera, lleva uno o dos testigos*. De donde se deduce que tanto si el pecado es probable, como si el pecador no cambia por la corrección, siempre hay que llevar testigos. Y el evangelio se refiere expresamente al pecado secreto, pues del mismo pecado del que se dice: *Si tu hermano pecó contra ti* – es decir, sabiéndolo tú solo, como entiende S. Agustín -, también se dice: *Si no te escuchare, lleva contigo uno o dos testigos*. Por consiguiente, decir que es obligatoria la amonestación del pecado secreto y que, al mismo tiempo, no está permitido presentar testigos, es contradecir el texto evangélico.

La segunda prueba se toma de la palabra "presenta", que significa: añade nuevos testigos para que lo que tú solo sabías, lo sepan los demás. Pues en verdad, no parece que sean testigos añadidos los que ya lo sabían antes.

Y la tercera prueba procede de que la salud espiritual del prójimo es bien más estimable que la fama. Luego cuando la salud espiritual no puede recuperarse sin detrimento de la fama, no sólo está permitido sino que conviene lesionar la fama del prójimo para obtener su salud espiritual. Así actúa el médico cuando procede a amputar un miembro enfermo para salvar todo el cuerpo. Y esto tanto más cuanto que quien se obstina en el pecado pierde el derecho a la fama, al menos hasta el punto de que no se puedan presentar testigos contra él.

Este último argumento se confirma porque si se diera el caso de un hombre muy avaro que prefiriera morir a gastar algo de su riqueza en conservar la vida, podría alguien arrebatarle algo de ésta para salvar su vida. Luego con mayor razón está permitido posponer la fama del prójimo a su salud espiritual, sobre la que con tanto cuidado nos mandó vigilar Cristo.

dendi, ut explicant omnes doctores, est ut ab uno extremo in aliud non procedatur nisi per medium, ut videlicet cognitio paulatim diffundatur ad plures. Sed si non liceret adhibere testes, nisi illos qui peccatum noverant, tunc vix potest intelligi quomodo transeatur ab uno extremo in aliud per medium. Ergo ordo ille intelligitur in peccato secreto, ut quod unus solus scit non denuntiet in publico ecclesiae nisi prius paucioribus patefaciat.

Et confirmatur. Quia ille ordo praecipitur iure naturae, ut quam minima fieri potest iactura famae corrigatur frater, ut scilicet prius diffametur apud paucos quam apud multos. Si autem non liceret inducere testes nisi illos qui iam noverant, non videtur quomodo diffamatur prius frater apud paucos, quia apud illos qui noverant non diffamatur de novo. Et haec omnia confirmantur aucthoritate Augustini in Regula, ubi ait: *Si autem post admonitionem iterum, aut alio quoque die, id ipsum eum facere videritis, iam velut vulneratum sanandum prodat quicunque hoc potuerit invenire; prius autem alteri aut tertio demonstretur, ut duorum vel trium possit ore convinci*[104]. Demostrare autem sonat revelare aliis qui nesciebant peccatum proximi. Ergo peccatum omnino occultum licet revelare illis quibus erat occultum. Sed respondet Durandus quod Augustinus non intelligit revelandum esse crimen, sed petulantiam oculorum, quae disponit ad crimen, de qua praemiserat ut statim admoneretur frater ne male cepta progrediantur. Haec tamen solutio non satisfacit verbis Augustini. Primo quia Augustinus praesupponit quod post secundam aut tertiam admonitionem petulantiae oculorum, iam censetur frater vulneratus, id est, peccati reus. Et tunc dicit esse demostrandum aliis per quos convincatur, scilicet de peccato. Et secundo id patet per exemplum quod adducit de vulnere corporali, ut quemadmodum hoc revelandum est, ne putrescat in corpore, ita et illud revelandum est, ne putrescat in anima, dum tamen sit pendens in futurum. Et tertio manifesta est intentio Augustini, in verbis subsequentibus, scilicet: *Et hoc quod dixi de oculo non fingendo, etiam in caeteris inveniendis, prohibendis, indicandis iudicandisque peccatis, diligenter et fideliter observetur*[105]. Ecce non dicit solum in occasionibus peccatorum, sed in caeteris peccatis indicandis observetur, ut post admonitionem testibus demonstretur. Non potest ergo dubitari quin sint adhibendi testes quantuncumque sit secretum crimen, modo sit aliqua spes correctionis et emendationis fratris, ut ait S. Thomas 2-2, q.33, artic. 8, 1 et Palu. 4., d.19, quaest. 4, nam si nulla penitus esset spes, fateor nec esse adhibendos testes, immo nec esse denuntiandum, nec admonendum fratrem,

104. Ep. CCXI: ML 33, 962. 105. Ep. CCXI: ML 33, 962.

La cuarta y última razón a favor de que el evangelio manda aducir testigos cuando el pecado es secreto, es la necesidad de conservar un orden, de modo que, como arguyen los doctores, no se pase de un extremo al otro sin pasar por el medio, es decir, que se difunda el pecado lo más lentamente posible. Pues si no estuviera permitido presentar testigos más que los que ya conocen el pecado, entonces no se pasaría de un extremo al otro por el medio. Parece, pues, que el orden de proceder en el pecado secreto es que lo que sólo uno conoce, no lo revele a toda la iglesia, si no empezando por unos pocos.

Y la conclusión se confirma porque el orden natural exige que se corrija al hermano con el menor daño posible a su fama, como sucede cuando sólo se desvela su pecado a unos pocos antes de que llegue a muchos. En cambio, de no estar permitido presentar otros testigos que los que ya conocen el pecado, no se puede hablar de empezar por unos pocos, pues ésos ya lo conocen. Todo esto se corrobora con la autoridad de la *Regla* de S. Agustín, donde se lee que *si inmediatamente después de la admonición, o en otro cualquier día, veis que vuelve a hacer lo mismo, ya se trata de una herida que tienen que cuidar todos los que tienen noticia de ello; primero se le demuestre ante dos o tres testigos, para que con su testimonio se convenza*. Demostrar equivale aquí a revelarlo a otros que no conocían el pecado del prójimo. Por tanto, es lícito revelar un pecado totalmente oculto a quienes no lo conocen. Pero Durando responde que S. Agustín no se refiere a la revelación del crimen, sino de la inmodestia de los ojos que llevan al crimen, de la cual ha dicho antes que hay que corregir inmediatamente para evitar que avance ese mal comienzo. Pero esto no responde a la letra del texto de S. Agustín. En primer lugar, porque S. Agustín presupone que, tras la segunda y tercera advertencia de cuidar la modestia en los ojos, el hermano ya está herido, es decir, ya es reo de pecado y es entonces cuando dice que hay que demostrarlo con testigos que le convenzan del pecado. Y, en segundo lugar, se comprueba por el ejemplo que aduce de la herida corporal, pues, así como ésta hay que manifestarla para que no corrompa todo el cuerpo, así hay que dar a conocer el pecado para que no se corrompa el alma mientras haya posibilidad para el futuro. Y, en tercer lugar, es clara la intención de S. Agustín en las palabras con que sigue el texto: *Y lo que dije de no fijar la vista, obsérvese diligente y fielmente siempre que se trate de conocer, prohibir, señalar y juzgar los pecados.* Así, pues, dice que después de la admonición, se le presenten testigos y no sólo en las ocasiones de pecado, sino que también se observe al señalar los pecados. No cabe, por tanto, dudar que hay que presentar recurrir a testigos, por muy secreto que sea el pecado, mientras haya alguna esperanza de corrección y enmienda del hermano, como dicen S. Tomás (2-2, q.33 a.8 ad 1) y el Paludano (*In IV Sent.*, d.19, q.4), pues, de no haber esperanza alguna, admito que no hay que presentar testigos, ni tampoco denunciar, ni corregir al hermano, a no ser

nisi peccatum esset perniciosum reipublicae, aut tertiae personae, ut diximus quaestione secunda. Sed tamen, quanquam frater non emendetur per secretam correctionem, non subinde desperandum est, quominus emendari possit per testium inductionem, nam adhibitis testibus aut confundetur frater et emendabitur, aut metuens ne capiatur in crimine, cautius vivet. Et praeterea mitius forte tentabitur de peccato, nam adversarius noster diabolus debilius tentat quando plures sunt qui fratrem custodiant. Verum est tamen quod non satis est semel admonere secreto antequam testes adhibeantur, sed secundo aut tertio, ut notatur in verbis Augustini: *Iterum vel alio quoque die*[106]. Non tamen est necesse expectare tempus longissimum, sed ad arbitrium boni viri admonitio fieri debet quoad iam non sit spes emendae, nisi per inductionem testium.

Quapropter ad primum argumentum contrariae opinionis respondetur quod quando peccatum est omnino secretum, testes sunt adhibendi, tribus de causis, ut notat S. Thomas loco citato ar. 8 ad 3 argumentum. Primo, si forte frater dubitat illud quod facit esse peccatum, ut potest contingere in contractibus usurarum, tunc, ut dicit Hieronymus, adhibendi sunt testes, ut ostendatur illud esse peccatum. Secundo, si sit periculum iterationis peccati, adhibendi sunt testes qui peccatores observent. Unde illud Augustini in contrarium, ne simus exploratores vitae alienae, intelligitur quando nullam frater dedit causam ut eum observemus, alias cum crimen fratris notum est cuipiam per cuius monitionem non emendatur, ille dat causam ut iuste deinceps observetur. Quod Augustinus dicit in regula ut modo dicebamus. Tertio, adhibendi sunt testes, ut dicit Chrysostomus ut dum correptor denuntiat praelato crimen, si non potuerit probare crimen, saltem probet se admonuisse illum. Nec illa denunciatio tunc est vana, ut arguit Durandus. Nam quanquam tunc iudex, ut statim dicemus, non possit iuridice condemnare, debet tamen reum secreto reprehendere, et admonere se vigilaturum esse deinceps ad capiendum eum in crimine, ut, vel hoc metu, saltem arceatur.

Ad secundum argumentum Durandi, negatur quod qui fraternaliter adhibet testes, aut denunciat, periculum subeat talionis. Nam huiusmodi denunciator evangelicus non obligatur probare crimen. Et in hoc differt ab accusatore, ut notat agregie S. Thomas 2-2, q.68, ar.2 ad tertium argumentum, quia denunciator evangelicus non petit poenam denunciati, sicut accusator poenam accusati.

Et ad tertium, quod nos adiecimus, respondetur quod nemo habet ius nocendi alii in bonis temporalibus propter bonum spirituale, quando de se et ex natura rei, privatio bonorum temporalium non est medium ad bonum

106. L.c.

que se trate de pecados de los que se sigue daño a la sociedad o a una tercera persona, como dijimos en la cuestión segunda. En todo caso, aunque el hermano no se enmiende con la corrección secreta, no hay que desesperar si al menos cabe enmienda recurriendo a testigos, pues entonces le confunden los testigos y se enmienda o, al menos, estará más vigilante de que no le sorprendan en la comisión del delito. Y también posiblemente estará menos tentado a pecar, pues nuestro adversario el diablo se vuelve más débil cuando muchos vigilan sobre una persona. Pero la verdad es que no es bastante con amonestar en secreto alguna vez al hermano antes de acudir a testigos, sino que debe hacerse dos o más veces, como sugieren las palabras de S. Agustín: *de nuevo o en otro día.* Pero sin que haya que esperar largo tiempo, sino que, a juicio de un hombre recto, debe repetirse la amonestación hasta que no haya esperanza de enmienda si no es recurriendo a testigos.

A continuación respondemos al primer argumento de la opinión contraria. Sto. Tomás dice (l. c., ad 3) que, cuando el pecado es totalmente secreto, hay que recurrir a testigos por tres causas. La primera, si el hermano duda si lo que hace es pecado. La segunda, si hay peligro de repetir el pecado, hay que recurrir a testigos que vigilen a los pecadores. Y aquello de S. Agustín de que no seamos espías de la vida ajena, se entiende si el hermano no dio motivo para que le vigilemos, pues, si el crimen del hermano es conocido a alguien cuya corrección no surte efecto, ya con eso da motivo para que justamente se le vigile en adelante. Y esto es lo que S. Agustín dice en la *Regla,* que acabamos de citar. La tercera es que hay que acudir a testigos para que, como dice el Crisóstomo, si se llega a denunciar el crimen al prelado, al menos se pueda probar que se le amonestó con testigos. Y en tal caso la denuncia no es vana, como pretende Durando, ya que, si bien el juez no puede condenarlo judicialmente, como diremos enseguida, sí debe reprender en secreto al reo y recordarle que en adelante le vigilará para cogerle en comisión de delito, y así, al menos por miedo, se refrenará.

Al segundo argumento de Durando se responde negando que corra peligro de incurrir en la pena del talión quien acude a testigos o denuncia. Y es que quien denuncia conforme al evangelio no está obligado a probar el crimen. Y esta es la gran diferencia que hay con el acusador, como certeramente advierte Sto. Tomás (2-2, q.68, a.2 ad 3), pues quien denuncia evangélicamente no pide una pena para el denunciado como la pide el acusador respecto del acusado.

Y al tercer argumento, que antes recogimos, se responde que nadie tiene derecho a dañar a otro en los bienes temporales por un bien espiritual cuando de por sí y por la naturaleza de las cosas, la privación de bienes temporales no

spirituale. Sicut capere bona proximi non est de se medium ut proximus non fornicetur. Sed revelare crimen fratris ad emendationem illius est medium ex natura rei ordinatum ad illud, et ideo illud est licitum, sicut inter arguendum dicebamus licere capere pecuniam proximi ad emendum medicinam necessariam ei, non obstante eius avaritia.

Sed notandum est circa hanc conclusionem quod non sunt adhibedi statim testes, sed prius unus, deinde alter, ut si forte frater corrigatur adhibito uno teste, non diffametur apud duos. Et hoc est quod dicitur in evangelio: *Adhibe unum aut duos testes*, id est, prius unum, et si non sufficerit, deinde alterum.

[6. CONCLUSIO]

Sexta conclusio. Si correptio coram testibus fratrem corrigere non sufficit, denunciandus demum est praelato. In hac conclusione nulla est controversia quia expressa est in evangelio. Sed id solum est adnotandum, ut intelligatur conclusio quando aliqua est spes emendationis, nec timetur maior perversio fratris. Quod quaestione secunda adnotavimus adversus Panor., qui capit. *Novit. De iudi.*, in ea est opinione, ut non sit cessandum a denunciatione, quamvis timeatur potius induratio fratris quam speretur emendatio. Ait enim nihilominus denunciandum esse, ut caeteri metum habeant: nam in evangelio praecipitur ut habeatur tanquam ethnicus qui non audit praelatum, et est sermo de illo qui denunciandus est fraternaliter, et 23, q.4, cap. Est iniusta, habetur non esse indulgendum facile peccatori ne *facilitas veniae incentivum tribuat delinquenti*[107]. His tamen non obstantibus, dicendum est cum S. Thoma 2-2 q.33, ar. 6, quod quia fraternae correptionis finis est emendatio fratris, omnia disponenda sunt quo utilius ad finem illum conferant. Obidque ubicunque omnino perditur spes emendationis, cessandum est a correctione, nisi crimen sit perniciosum reipublicae, ut dictum est. De quo loquitur Ambrosius in dicto cap. Est iniusta. Vel loquitur de correptione iudiciali quae procedit ad punitionem. Veruntamen, quamvis frater non secreto, nec coram fratribus admonitus emendetur, non est continuo desperandum quominus emendetur per denunciationem. Primo, quia verba praelati plus ponderis habent in correptione, unde timor augetur subdito, ut caveat in futurum. Et secundo, quia praelatus oculatius vigilat super fratrem, et instantius orabit Deum pro perdita ove. Et ideo Christus in evangelio praesupponit quod nunquam est desperandum quousque frater denuncietur et admoneatur a praelato.

Sed restat nunc tandem videre quid praelatus facturus sit adversus subditum denunciatum, an liceat illi poenas iuris inflingere. De hoc sit septima conclusio.

107. *Decretum*, p.2, c.23, q.4, c.33.

es medio para obtener un bien espiritual. Por ejemplo, el sustraer bienes al prójimo no es medio válido para evitar la fornicación del mismo. En cambio, revelar el crimen del hermano para su enmienda es medio que por naturaleza se ordena a ello, y es, por tanto, lícito, al igual que antes, en el tercer argumento, dijimos que es lícito sustraer bienes al prójimo para comprarle una medicina necesaria, pasando por encima de su avaricia.

En toda esta conclusión adviértase que los testigos no deben presentarse simultáneamente, sino primero uno y, luego, otro, de modo que si con el primero se corrige, no hay que difamarlo más. Esto es lo que dice el evangelio: *comparece con uno o dos testigos*, es decir, primero uno y, si no basta, trae otro.

[CONCLUSIÓN SEXTA]

La sexta conclusión dice: SI LA CORRECCIÓN CON TESTIGOS NO CONSIGUE CORREGIR AL HERMANO, HAY QUE DENUNCIARLO AL PRELADO.

Nadie discute esta conclusión por estar expresamente en el evangelio. Sólo hay que advertir que esta conclusión se refiere a casos en que hay esperanza de enmienda y no se teme el agravamiento del pecador. Esto ya lo anotamos en la cuestión segunda contra el texto del Panormitano sobre el cap. *Novit*, donde afirma que no hay que omitir la denuncia aunque sea más probable el endurecimiento del hermano que su enmienda. Y lo defiende para que los demás cobren miedo, pues en el evangelio se manda que a quien no hace caso al prelado se le tenga como pagano, y lo dice hablando de la denuncia fraterna. También en el canon *Est iniusta* se dice que no hay que mostrarse proclive a la indulgencia con el pecador, *no sea que la indulgencia dé nuevas alas al pecador*. Pero, a pesar de todo lo anterior, hay que defender con Sto. Tomás en 2-2, q.33, a.6, que, siendo la enmienda del hermano el fin de la corrección, hay que regularlo todo del modo más útil para obtener ese fin. En consecuencia, cuando se pierde toda esperanza de enmienda, cesa la obligación de corregir, a no ser que se trate de delitos en daño de la sociedad, como dijimos. A esto se refiere Ambrosio en el mismo canon *Est iniusta*. O quizá se refiere a la corrección judicial anterior al castigo. Y es cierto que el hermano que no se corrige por la amonestación secreta ni por la hecha ante testigos, no hay que desesperar que lo haga al ser denunciado, porque, en primer lugar, las palabras del prelado tienen más fuerza para el futuro, por el temor que suscitan y porque, en segundo lugar, el prelado vigilará con más celo al hermano y encomendará más insistentemente a Dios la oveja perdida. De ahí que Cristo presuponga en el evangelio que no hay que desesperar hasta que el pecador sea denunciado y amonestado por el prelado.

Queda, finalmente, por ver cómo ha de proceder el prelado con el súbdito denunciado y si le está permitido aplicarle las penas del derecho. A ello se refiere la séptima conclusión.

[7. Conclusio]

Praelatus quando subditus fraternaliter denunciatur, non habet ius plectandi statim subditum poena iuris, quamvis crimen idoneis testibus probari possit. Probatur. Finis correptionis fraternae est sola emendatio fratris. Ergo omnia prius tentanda sunt ut frater sine correptione iudiciali corrigatur. Quocirca praelatus debet denunciatum subditum admonere prius secreto, maxime si crimen probari non potest, quando videlicet solus denuncians illud scit. Admonere (inquam) prius leniter si viderit expedire, deinde minis, admonendo quod explorabit deinceps eius vitam. Et si iudicaverit expedire, poteris admonere coram patribus. Adhibere tamen verbera neutiquam licet. Imo quanquam crimen possit probari testibus, si subditus promittit se corrigere, non licet ipsum punire. Est tamen differentia quod quando crimen non potest probari, tunc nec praelatus potest subditum iuridice interrogare. Quando tamen potest probari, tunc potest et ipsum interrogare tanquam pater. Et si subdito constat quod praelatus habet testes sufficientes, aut indicia, tenetur confiteri crimen tanquam patri. Sed nec tunc confessum licet poenis iuris plectere si proponit se corrigere. Probatur quia in evangelio non praecipitur quod habeatur pro ethnico, nisi quando ecclesiam non audierit. Ergo si ecclesiam audierit, nec est excommunicandus, nec subinde alia poena plectandus. Licitum erit tamen huiusmodi confessum caedi flagello fraternaliter, non ad punitionem praeteriti, sed ad terrorem in futurum. Caveant ergo praelati praecipites esse et imprudentes in processu fraternali, nam quando crimina non sunt perniciosa rei publicae aut contagiosa aut emendatio non fuit iudicialis, non sunt iudicialiter punienda.

Sed quid si frater non emendatur?

[8. Conclusio]

In hoc casu est octava conclusio. Si crimen idoneis testibus probari non potest, nec sit infamia nec indicia sufficientia ad inquisitionem, tunc praelatus nihil aliud facere potest quod orare pro subdito et admonere illum et expectare dum sint indicia ad inquirendum, aut testes ad convincendum delictum. Caveat tamen ne per viam id sacramenti confessionis sacrilegus investiget. Si vero crimen idoneis testibus probari potest, tunc, ut reor, distinguendum est. Nam si nulla speratur emenda fratris sed potius maior perversio timetur, puto cessandum esse, nec procedendum ad punitionem dummodo peccatum solum noceat peccatori. Ita dicit Cai. 2-2 q.33, ar.8. Et credo id verum esse si denun-

[Conclusión séptima]

Cuando el súbdito es denunciado fraternalmente al prelado, éste no está legitimado para imponerle inmediatamente las penas legales, aunque se trate de un crimen con testigos idóneos.

La prueba es que el fin de la corrección es sólo la enmienda. Por tanto, hay que agotar todas las posibilidades de que el hermano se corrija sin aplicarle las penas. En nuestro caso, el prelado debe amonestar al súbdito en secreto, sobre todo cuando el crimen no puede probarse si sólo lo conoce el denunciante. Y entiendo amonestar primero suavemente, si conviene, y luego con amenazas de que vigilará su vida. Y, si le pareciere oportuno, amonestarlo en presencia de padres venerables. Pero nunca le es lícito usar castigos físicos. Incluso si el crimen puede probarse con testigos, tampoco debe proceder al castigo si el súbdito consiente en corregirse. Hay, no obstante una diferencia cuando el crimen no puede probarse y es que entonces el prelado tampoco puede interrogarle judicialmente. Sólo cuando se puede probar, es legítimo interrogarle paternalmente. Y si el súbdito sabe con certeza que el prelado tiene testigos o indicios suficientes, debe confesar su delito como a padre. Y ni siquiera al que así confiese su culpa, es lícito someterle a castigos si tiene propósito de corregirse. Esto se demuestra porque en el evangelio se dice que se le considere como pagano sólo cuando no hace caso a la iglesia. Por tanto, si acepta la corrección de la iglesia, no debe ser excomulgado ni sometido a castigos. Será lícito sólo imponer una pena física al arrepentido procediendo fraternalmente, no para castigar su pecado, sino para cobrar miedo al futuro. Así, pues, estén atentos los prelados a no precipitarse ni a comportarse imprudentemente en el proceso fraternal, pues, cuando los crímenes no redundan en daño a la sociedad ni son contagiosos ni la enmienda es judicial, no deben ser castigados judicialmente.

Pero, ¿y si el hermano no se enmienda?

[Conclusión octava]

A este caso responde la conclusión octava. Si el crimen no puede probarse con testigos idóneos, ni hay infamia ni indicios bastantes para investigar, el prelado no puede hacer otra cosa que orar por el súbdito, amonestarlo y esperar a que aparezcan indicios para investigarlo o testigos para probarlo.

Cuide el prelado en estos casos de no incurrir en sacrilegio usando la confesión como medio de investigación. En cambio, si el crimen puede probarse con los debidos testigos, entonces estimo que hay que hacer una distinción. Si no hay esperanza alguna de enmienda, antes al contrario, se teme un empecinamiento, opino que hay que ceder y no castigar, con tal de que sea un pecado nocivo sólo para el pecador. Es lo que dice Cayetano en 2-2, q.33, a.8 y yo esti-

ciatio est fraterna, nam tunc omnia agenda sunt propter solam emendationem fratris. Secus si esset iudicialis. At si speratur emenda fratris, tunc adversus pertinacem procedendum est via iuris. Et in hoc articulo desinit via correptionis fraternae, et incipit via iudicialis, secundum illud: *Si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*. Quare tunc ius est praelato in carcerem retrudere subditum pertinacem, et iuridice interrogare sub censuris et quaestione si opus fuerit tormentorum, et tandem confessum poena iuris damnare.

Inno. cap. Novit. De iudi., in principio, ait quod si peccatum est occultum debet privatim prosequi mandatum evangelicum, et tandem in privato debet peccator haberi pro ethnico et publicano. Unde nonulli canonistae sumpserunt occasionem oppinandi quod ante comprobatum crimen debet quisque peccatorem in occulto haberi pro excommunicato. Nihilominus quoad correctionem attinet fraternam, compertissimum est quod frater non potest excommunicari quoadusque fuerit inobediens ecclesiae, et probatum fuerit iuridice crimen. Nec aliquis tenetur evitare proximum quoadusque fuerit excommunicatus. Et utrunque habetur expresse cap. Multi, et cap. Nemo 2, q.1. Possunt tamen generaliter excommunicari occulti peccatores qui damna dederunt, ut habetur cap. Si sacerdos. De officio ord. Et de illis intelligit Inno. quod sunt in occulto habendi tanquam ethnici, licet iammodo post concilium constantiense non teneamur evitare nisi nominatim excommunicatos aut manifestos percussores clericorum.

[DUBIUM]

Sed dubium egregium est circa hanc octavam conclusionem. Utrum quando iam praelatus procedit ad punitionem possit denuncians fungi officio testis. Et videtur id non esse licitum, nam contra ius naturae est ut idem sit accusator et testis; sunt enim distinctae personae.

Respondetur probabile esse denunciantem fraternaliter posse esse testem, cum, finito processu fraternali, incipit forum iudiciale. Hoc video mihi intelligere in verbis illis evangelicis: *Si te non audierit, adhibe tecum unum aut duos testes, ut in ore duorum, vel trium stet omne verbum*, ubi quod dicit 'ut in ore duorum', refertur ad primam partem: adhibe tecum unum. Et quod addit 'vel trium', refertur ad illud 'vel duos'. Unde videor mihi recte colligere quod denuncians connumeratur aliis testibus, ut videlicet cum uno faciat duos, et cum duobus faciat tres. Et hoc habet expresse cap. In omni. De testi, scilicet quod dicens veritatem idest denuncians, cum uno facit duos testes et cum duobus facit tres, et inducit Papa evangelica verba.

mo verdadero cuando se trata de acusación fraterna, en que todo se ordena a obtener el arrepentimiento; no así si fuera la denuncia judicial. Si, al contrario, hay esperanza de enmienda, hay que proceder contra el pertinaz por vía judicial. A partir de ese momento, cesa la vía de corrección fraterna y comienza la vía judicial, conforme a lo de: *Si no hace caso a la iglesia, considéralo como pagano y publicano*. Entonces el prelado está en su derecho a confinar al súbdito pertinaz en cárcel, a interrogarlo jurídicamente con censuras y, si fuera necesario, usando tormento, y, finalmente, imponer las penas legales al confeso.

El Papa Inocencio dice en el canon *Novit*, al principio, que cuando el pecado es oculto debe cumplirse el precepto evangélico en privado y también en privado debe tratarse al pecador como a pagano y publicano. Con ocasión de esto, algunos canonistas opinaron que debemos considerar al pecador privadamente como un excomulgado, antes incluso de ser condenado. Pero, al contrario, es totalmente cierto que, en materia de corrección fraterna, no puede excomulgarse el hermano mientras no fuera rebelde a la iglesia y fuera juzgado de su crimen. Y a nadie le está permitido excluir al prójimo mientras no sea excomulgado. Ambas cosas constan expresamente en los cánones *Multi* y *Nemo*, sin que obste que puedan ser excomulgados los pecadores ocultos que causaron daños, como dice el cap. *Si sacerdos*. Y es a éstos a los que se refiere Inocencio cuando dice que en privado deben ser tenidos como paganos, si bien después del Concilio de Constanza sólo debemos excluir a los que nominalmente han sido excomulgados o son públicos homicidas de clérigos.

[DUDA]

Existe una notable duda en torno a esta octava conclusión. Y es si el denunciante puede ejercer el oficio de testigo cuando el prelado procede judicialmente. Parece que esto no es lícito, pues es contrario al derecho natural el que uno mismo sea acusador y testigo, que deben ser dos personas distintas.

La respuesta es que es probable que quien ejerce la denuncia fraterna puede ser también testigo en el fuero judicial, una vez que acaba el proceso fraternal. Pienso que así es como hay que entender las palabras del evangelio: *Si no te escucha, toma contigo uno o dos testigos para que por boca de dos o tres se concluya la disputa*, donde "por boca de dos" se relaciona con la primera parte: "toma un testigo" y lo que sigue "o tres" se relaciona con "toma dos testigos". Por ello me parece que es correcto deducir que el denunciante se suma a los otros testigos, de modo que con un testigo son dos y con dos son tres. Y así se entiende expresamente en el cap. *In omni*, y es que el Papa deduce de las palabras evangélicas que el denunciante en verdad, con un testigo hacen dos y con dos hacen tres.

Et confirmatur ratione. Nam processus fraternalis et iudicialis sunt diversi. Quapropter qui fuit denuncians fraternaliter non est a iudiciali testimonio repellendus. Hoc dixerim probabiliter ut ostendam saltem in crimine pravitatis haereticae, nihil fierit contra ius si denuncians recipiatur in testem, quamvis in aliis privatis delictis non esset forte adeo consulendum, quanquam etiam tunc sit licitum.

Unde ad argumentum conceditur quod accusator et denuncians iudicialiter, quia petit poenam rei, contra ius naturae admitteretur in testem, et maxime in causa propria. Secus est de denunciante fraternaliter, qui solum ex charitate denunciat, et propter opus charitatis non est arcendus a testimonio.

AD PRIMUM argumentum respondetur quod Deus qui est scrutator cordium omnia peccata quantuncunque occulta habet tanquam publica, et ideo potest illa punire, sicut iudex humanus potest statim punire publica. Et quanquam id iuste possit facere, tamen propter suam misericordiam neminem punit nisi praemonitum interius per inspirationes.

Et Ioseph forsan admonuerat secreto fratres, quanquam ut textus scripturae insinuat, crimen fratrum erat iam commune et publicum inter eos, nam pluraliter legitur quod accusaverit fratres suos. Et postremo non est necesse excusare factum iuvenis qui forsan zelo non secundum scientiam accusavit fratres.

Petrus vero reprehendit Ananiam et Saphiram autoritate Dei, cuius nutu peccatum eorum noverat, ut dicit S. Tho. q. citata art. 7. Expediebat enim in primitiva ecclesia sacrilegia quamvis occulta publice punire, saltem ex speciali iussu divino, ut, vel illa ratione, religionem venerarentur. Unde legitur quod postquam reprehensus Ananaias cecidit et expiravit, factus est timor magnus super omnes qui audierant. Tametsi (quantum coniicio) peccatum Ananiae, ut puta, venditio agri, non potuit adeo latitare quin rumor et infamia veniret ad aures Petri, et illo iure interrogaret Ananiam.

Ad illud Levi. 5 quod qui audierit vocem iurantis falso, revelet, respondetur illud intelligi, servato ordine correctionis fraternae. Et idem praesupponit Aug. in dicto cap. Hoc videtur. Et maxime quia praecipue intelligitur illud de periurio quod fit in iudicio in praeiudicium tertii, quod revelandum est illi qui possit prodesse et non obesse.

Ad primam confirmationem de usu religiosorum, respondetur quod de levibus culpis quod nullatenus vergunt in infamiam, usus est proclamare fratres sine praevia monitione. Neque illud est proprie denunciare, sed reducere

Lo mismo se confirma por la razón, porque el proceso fraternal y el judicial son distintos. Por consiguiente, no hay que rechazar del fuero judicial a quien denuncia fraternalmente. Lo cual afirmo como probable, porque al menos en el crimen de pertinacia herética es legítimo que el denunciante ejerza de testigo, lo cual no sería aceptable en los demás delitos privados, si bien podría ser lícito.

En consecuencia, se acepta en el argumento que violaría el derecho natural que el acusador y el denunciante judicialmente, al pedir el castigo del reo, ejercieran de testigos, sobre todo en causa propia. Pero no es el mismo caso en la denuncia fraterna, donde la denuncia procede de la caridad y la caridad no obliga a renunciar a ser testigo.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Para Dios, que escruta los corazones, todos los pecados son públicos, por muy ocultos que sean, y por eso puede castigarlos, de igual modo que el juez humano castiga de inmediato los públicos. Y, aunque podría hacerlo en plena justicia, por su misericordia no castiga a nadie sin amonestar internamente con sus inspiraciones.

Quizá José amonestó en secreto a sus hermanos, aunque su crimen ya era de público conocimiento, como sugiere el texto de la Escritura, pues dice que acusó muchas veces a sus hermanos. Pero, en todo caso, no hace falta buscar excusas para un joven que acusó a sus hermanos llevado de un ardiente celo, si bien no con la debida prudencia.

S. Pedro, en cambio, reprendió a Ananías y Safira con autoridad de Dios, por quien conoció su pecado, como dice Sto. Tomás en el art. 7 de la cuestión citada. Era conveniente que en la iglesia primitiva se castigaran públicamente los sacrilegios ocultos, al menos por inspiración divina, pues, al menos así se respetaría la religión. Leemos, en efecto, que, con ocasión de la caída y muerte de Ananías, invadió un gran temor a todos los que se enteraron. Por lo demás, y en cuanto intuyo, el pecado de Ananías, que era la venta de un campo, no pudo pasar oculto hasta el punto de que el rumor y la infamia no llegara a oídos de S. Pedro, quien con todo derecho le interrogaría.

Al texto del Levítico, donde dice que se denuncie a quien jurare en falso, se responde que hay que entender sin menoscabo del orden de la corrección fraterna. Y eso es lo que propone S. Agustín en el canon *Hoc videtur*. Sobre todo, porque se entiende del perjurio que se comete en juicio con daño de un tercero y que hay obligación de revelar a quien puede ser útil y no perjudicar.

Respecto a la primera confirmación en razón de la costumbre entre religiosos, concedemos que existe la costumbre de proclamar a los hermanos sin previa amonestación cuando se trata de pequeñas faltas que no infaman al

illas leves culpas in memoriam fratris, de quibus praesumitur ipse se accusaret, si haberet in memoria. Sed quando culpae sunt graves, has non licet proclamare sine praevia monitione. Voco graves, non solum illas quae sunt peccata mortalia, sed quae sunt contra famam aut honorem proximi. Quare, si quis intraret domos suspectas, non esset illico proclamandus sine praevia monitione, ut est exemplum in regula Augustini de oculi petulantia.

Ad secundam confirmationem negatur consequentia. Non enim necessario requiritur admonitio in accusatione, sicut in denunciatione, quod amplius explicabimus quaestione sequenti. Nam accusatio procedit ad punitionem quanquam frater sit emendatus; denunciatio vero fraterna cessat si frater sit emendatus per admonitionem. Et ideo, sicut ante denunciationem requiritur admonitio, ita ante accusationem requiritur inscriptio, ut supra citatum est ex cap. Qualiter et quando, secundo. De accusa.

AD SECUNDUM principale late responsum est in quinta conclusione.

AD TERTIUM ex verbis Augustini, respondetur quod quanquam ante denunciationem quae fit praelato tanquam iudici, necessarium sit prius adhibere testes quibus reus convincatur, tamen consilium est antequam aliquis testis inducatur, crimen revelare praelato tanquam patri. Et ratio est, ut supra nos diximus, quia correctio fieri debet quam minima fieri possit iactura famae. Et cum si testes non sufficiant, denunciandum est peccatum praelato, consilium est ut ante testes denuncietur praelato tanquam patri, ut si forte frater correctus et emendatus fuerit a praelato, excusetur diffamari apud testes. Quare illa litera Augustini quam aliqui legunt duabus negationibus, scilicet *ne forte possit secretius correctus non innotescere caeteris*, forte legenda est unica negatione, ut legit Erasmus, scilicet: *Ne forte possit secretius correctus innotescere caeteris*. Sed utrolibet modo legatur, sensus est: si forte possit secretius correctus non innotescere caeteris. Hoc tamen documentum Augustini non est praeceptum, sed consilium. Qui enim existimaret commodius per alium quam per praelatum posse corrigi fratrem, iuste revelabit prius alteri.

AD ULTIMUM ARGUMENTUM respondetur quod quando praelatus interrogat subditum de occulto crimine, praeter ordinem iuris, subditus non tenetur obedire. Nam *obedire Deo magis oportet quam hominibus*[108] Actuum 5. Nec praelatus est iudex occultorum, sed solus Deus. Sed de hoc latius in tertio membro. Et haec de correctione fraterna.

108 . Act 5, 29.

denunciado. Pero eso no es propiamente una denuncia sino traer a la memoria del hermano las deficiencias de las que no se acusa por haberse olvidado. Pero no es lícito proclamar las culpas graves sin previa amonestación. Y entiendo por culpas graves no sólo los pecados mortales, sino también las que infaman o deshonran al prójimo. Como ejemplo puede citarse lo que dice la *Regla* de S. Agustín sobre la inmodestia en la vista, donde se afirma que si uno visitara casas sospechosas, habría que amonestarle antes de proclamarlo en público.

Y, en cuanto a la segunda confirmación, negamos lo que se concluye. No es tan obligada la amonestación en la acusación como lo es en la denuncia, como veremos en la cuestión siguiente. Y es que la acusación busca el castigo prescindiendo de la enmienda del hermano; en cambio, la denuncia fraterna cesa tan pronto como el hermano se enmienda por la amonestación. Por eso, al igual que para denunciar hay que haber amonestado, para acusar hay que hay que haber presentado la solicitud, según el cap. *Qualiter et quando*, que antes citamos.

2. A esto respondimos ampliamente en la quinta conclusión.

3. Con S. Agustín respondemos que, aunque es obligado presentar testigos que arguyan al reo de su pecado, antes de proceder a denunciarlo al prelado como juez, sin embargo es aconsejado revelar el pecado al prelado como padre, antes de buscar un testigo. La razón es, como ya hemos dicho, que la corrección debe cumplirse con el menor daño posible a la fama. Así como cuando no bastan los testigos, hay que denunciarlo al prelado, es también aconsejado que, antes incluso de buscar testigos, se denuncie al prelado como a padre, de modo que si con la corrección del prelado se enmienda, no se necesite infamarlo con testigos. Por lo cual, el texto de S. Agustín, que algunos interpretan como dos negaciones, a saber, que *no pueda quizá el corregido en secreto no ser conocido por los demás*, posiblemente haya que interpretarlo con una sola negación, como hace Erasmo: *no pueda quizá el corregido en secreto, ser conocido por los demás*. En cualquier caso, el sentido de la frase es: si quizá puede evitarse que se haga público que uno ha sido corregido en secreto. Pero digamos que este texto de S. Agustín no es precepto, sino consejo. Si juzgara que la corrección fraternal puede cumplirse mejor por alguien que no es el prelado, prudentemente se lo encomendará a él.

4. Al último argumento se responde que el súbdito no está obligado a obedecer al prelado que le interroga sobre un crimen oculto fuera del orden judicial. Y es que *hay que obedecer a Dios más que a los hombres* (Act 5, 29). Sólo Dios es juez de lo oculto, no el prelado. Sobre esto disertaremos en la tercera sección. Se termina así lo referente a la corrección fraterna.

QUAESTIO QUINTA

UTRUM ACCUSATIO NONNUMQUAM SIT IN PRAECEPTO

AD PARTEM NEGATIVAM ARGUITUR. Accusatio est delatio rei ad vindictam. Sed in evangelio Matth. 6 praecipimur *dimittere peccata debitoribus nostris*[109], si nosta volumus a Deo dimitti. Et Paulus Rom. 12: *non vosmetipsos defendentes* (alias vindicantes) *charissimi; sed date locum irae*[110]. Ergo nemo tenetur fratrem accusare.

SECUNDO. Si accusatio esset virtus et praeceptum, nemo esset qui ab illo exciperetur. Sed multi repelluntur ab accusatione, ut late patet 2, q.5 per totam quaestionem. Et excommunicati et infames accusare non possunt, nec subditi maiores suos. Ergo accusare non est in praecepto.

TERTIO ARGUITUR. Accusator obligatur crimen probare, alias poenam subit talionis. Sed nemo obligatur subire tantum periculum si vult cedere iuri suo et remittere debitum. Ergo accusatio numquam est in praecepto, sed satis est ut sit licita.

Sed IN CONTRARIUM est illud Levi. 3: *Si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis* (sicilicet falso) *quod ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem*[111]. Quod praeceptum, quia morale est, manet in nova lege, tanquam de iure naturae.

In prima quaestione huius membri distinximus in genere inter denunciationem, accusationem et inquisitionem, et ratione finis et ratione virtutis. Quia denunciatio est officium charitatis ordinatum propter bonum privatae personae; reliquae vero sunt ratione iustitiae, propter bonum publicum. Iam vero modo operae pretium est singula in particulari amplius explicare.

[QUATUOR GENERA DENUNCIATIONIS]

Quatuor genera denunciationis notant doctores Decretorum cap. Novit. De iud. et 2, q.1 ca. Si peccaverit, quae sunt: evangelica, iudicialis, canonica et regularis. De evangelica satis dictum est quo fine et ordine fiat.

[DENUNCIATIO IUDICIALIS]

Denunciatio iudicialis est duplex. Publica, quando iudex ex officio per denunciationem suorum officialium procedit, vel ad mulctandum reum poena fiscali, vel alia poena arbitraria. Privata, quando est manifestatio criminis qua

109. Mt 6, 12. 110. Rom 12, 19. 111. Lev 5, 1.

CUESTIÓN V

¿ESTÁ PRECEPTUADA LA ACUSACIÓN ALGUNA VEZ?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN NEGATIVA. 1. La acusación es delatar algo para vengarse. Ahora bien, en el evangelio se nos manda *perdonar a quienes nos han ofendido* (Mt 6, 12), si queremos que Dios nos perdone a nosotros. Y S. Pablo dice: *Carísimos, no os toméis la defensa* (o, si se quiere, la venganza), *sino dejad que se imponga el castigo* (Rom 12,19). Luego a nadie se obliga a acusar al hermano.

2. De ser la acusación una virtud y precepto, nadie quedaría eximido de ella. Pero a muchos se les prohíbe acusar, como aparece a lo largo de toda la cuestión quinta de la causa segunda. Tampoco pueden acusar los excomulgados e infames, ni los súbditos a sus superiores. Por consiguiente, no hay precepto de acusar.

3. Al acusador se le obliga probar su acusación, o, de lo contrario, se le aplica la pena del talión. Pero a nadie se le puede obligar a asumir tan gran peligro si quiere renunciar a su derecho o perdonar la deuda. Por consiguiente, no existe precepto de acusar, sino que está permitido hacerlo.

POR LO CONTRARIO, están las palabras del Levítico: *Si alguien peca y uno ha visto o tiene conocimiento de que alguien jura* (sobreentendiendo, en falso), *carga con esa iniquidad si no lo denuncia* (5,1). Este precepto por ser moral y pertenecer al derecho natural, sigue obligando en la nueva ley.

Anteriormente, en la primera cuestión, ya distinguimos genéricamente la denuncia, la acusación y la inquisición en razón de su fin o virtud de que proceden. La denuncia, en efecto, es un deber de caridad ordenado al bien de la persona privada; las otras dos, en cambio, son obligaciones de justicia en razón del bien público. Es ahora el momento de explicar cada una de éstas en particular.

[LOS CUATRO TIPOS DE DENUNCIA]

Los decretalistas en los capítulos *Novit* y *Si peccaverit* señalan que hay cuatro tipos de denuncia: la evangélica, la judicial, la canónica y la regular. Ya hemos hablado suficientemente del fin y el orden de la denuncia evangélica.

[LA DENUNCIA JUDICIAL]

Hay dos formas de denuncia judicial: la pública, cuando el juez procede por oficio, en virtud de la denuncia de los fiscales, a imponer una pena, como puede ser una multa fiscal; y la privada, si alguien denuncia un delito sufrido,

quis praetendit resarciri sibi damnum acceptum, et se in pristinum statum restitui. Et differt inter denunciationem iudicialem et evangelicam. Primo, ratio finis. Nam finis evangelicae est emendatio fratris, ut poeniteat. Sed finis iudicialis est bonum denunciantis, ut delinquens satisfaciat. Et secundo in ordine. Nam illa procedit ordine evangelico, sine strepitu iudicii, et propterea dicitur evangelica. Sed iudicialis procedit in scriptis et forma iudiciali, et propterea dicitur iudicialis, et tenetur denuncians probare crimen, licet quandoque iudicialis procedat nihilominus de plano, i.e. sine strepitu iudiciali. Differt tamen denunciatio iudicialis ab accusatione: primo, quia denuncians non intendit vindictam publicam et punitionem denunciati propter bonum publicum, sed solum suum interesse, in quo per iniuriam laesus est. Accusator vero petit vindictam publicam quae infligitur propter bonum commune. Quare iudex denunciatum iudicialiter non potest punire tota poena legis, sicut tenetur punire accusatum. Et, ut ex nominibus ipsis naturam utriusque explicemus, denunciatio est mera manifestatio criminis, sine aliqua actione, qua scilicet denunciatur crimen praelato, ut ipse ex officio faciat quod visum ei fuerit secundum ius. Sed accusatio est delatio criminis cum actione qua iudex petitur et compellitur punire reum. Quare denunciator non dicitur actor, sicut accusator. Quo fit ut denunciatio locum habeat ubi actio esse non potest. Quod potest contingere tripliciter: aut ratione personae quae agere non potest; aut ratione iudicis, qui non est directus, aut ratione criminis quod lege permittitur. Exemplum primi. Servus qui non potest agere in iudicio, potest tamen denunciare iudici asperitatem et sevitiam domini, ut ipse ex officio compellat dominum, aut mitius agere secum aut vendere, ut habetur Inst. De his quae sunt sui vel alterius iuris, et Sed et maior. Eadem ratione religiosi quando agere non possunt adversus praelatos, possunt eos denunciare, ut notant doctores ca. Insinuante. Qui cle. vel mo. Exemplum secundi. Quando iudex secularis non servat iustitiam, potest quisque illum denunciare papae, ad cuius officium spectat de quocunque peccato mortali corripere quemlibet christianum, ut dicit papa c. Novit De iudi., ubi rex Franciae denunciatus est papae de crimine quod commiserat adversus regem Angliae. Et e converso iudex ecclesiasticus potest denunciari principi saeculari ad reprimendam eius vim per iniustum iudicium. Nam saecularis princeps ius habet repellendi vim a quacunque illata 23, q.2 c. Regum. Exemplum tertii. Quia usura lege impune permittitur, accusari non potest usurarius, tamen potest denunciari, ut iudex ex officio admoneat illum ad restitutionem. Et eadem ratione, quando quis decipit alium citra dimidium iusti pretii. In his ergo casibus non est proprie accusatio, sed denunciatio, idest, mera manifes-

del que desea ser resarcido y recuperar la situación anterior. Y esta denuncia judicial se distingue de la denuncia evangélica por doble motivo: primero, por el fin, pues el fin de la evangélica es la enmienda y el arrepentimiento del hermano, mientras que el de la judicial es el bien del denunciante y la satisfacción que le debe el delincuente. Y, en segundo lugar, por el orden del procedimiento, pues la evangélica tiene un orden señalado en el evangelio, sin la publicidad judicial y por eso se llama evangélica, mientras que la judicial procede por escrito y con formalidades judiciales y el denunciante debe probar el delito, aunque en algunos casos pueda cumplirse por procedimiento abreviado y sin solemnidad. Pero siempre hay que diferenciar la denuncia judicial y la acusación, pues, ante todo, el denunciante no pretende la venganza pública ni el castigo en virtud del bien público, sino sólo su propio interés que fue lesionado por el delito. En cambio, el acusador pide la venganza pública infligida por el bien común. Por esta razón, el juez no puede aplicar al denunciado toda la pena legal, como debe hacerlo con el acusado. Podemos definir ambas cosas de modo que aparezca claramente su diferencia. Y, así, la denuncia es la mera manifestación de un crimen sin acción judicial, como la que se hace al prelado para que él proceda a su parecer a hacer justicia. En cambio, la acusación es la delación de un crimen, emprendiendo una acción judicial en que se pide y reclama al juez que castigue al reo. El denunciante no es actor en juicio como lo es el acusador. Y la denuncia puede existir cuando no es posible la acción, como sucede en tres casos: o por razón de la persona, que no puede emprender la acción, o por razón del juez, que no es competente, o por razón del delito que no está sancionado. Un ejemplo de lo primero sería el caso del esclavo, que no puede ser actor en juicio, pero puede denunciar al juez la dureza y los maltratos del señor para que le castigue u obligue a un tratamiento más suave o lo venda, como se lee en las *Institutiones*. Y lo mismo se aplica en el caso de los religiosos, que no pueden emprender acción contra sus prelados, pero pueden denunciarlos, como explican los doctores a propósito del cap. *Insinuante*. Ejemplo de lo segundo sería el caso de la denuncia al Papa del juez seglar injusto, pues a él le corresponde corregir el pecado mortal de cualquier cristiano, como dice el capítulo *Novit* sobre el caso de la denuncia al Papa del crimen cometido por el rey de Francia contra el rey de Inglaterra. Como, a su vez, puede denunciarse un juez eclesiástico a un príncipe secular para resarcir un juicio injusto, pues el príncipe secular es competente es cualquier crimen, como dice el canon *Regum*. Un ejemplo de lo tercero sería la posibilidad de denunciar al usurario, para que el juez le amoneste por oficio a que restituya, ya que la usura no está castigada por la ley y no cabe, por tanto, acusación en ella. Y lo mismo sucede con quien defrauda en algo menos de la mitad del precio justo. En estos casos no cabe propiamente la acusación, sino la denuncia, es decir, la

tatio criminis, ut iudex ex officio emendet erratum. Accusatio vero fieri non potest, nisi ab illo qui potest agere directe. Quanquam et qui agere potest et coram proprio iudice, potest quandoque mere denunciare sine accusatione.

[DENUNCIATIO CANONICA]

Tertia est denunciatio canonica, quia a iure canonico inventa est, et est manifestatio criminis non ad vindictam publicam, sicut accusatio, nec propter proprium interesse, sicut denunciatio iudicialis, sed qua coerceantur crimina, ne ultra procedant. Sed haec vix profecto potest distingui a denunciatione fraterna, nisi dicamus quod denunciatio fraterna est illa sola quae procedit ad solam emendationem fratris, propter bonum suum. Sed canonica est illa qua proceditur ad evitandum damnum publicum, aut privatae personae, ut cum quis denunciat praelatum aut habentem beneficium, ut privetur officio aut beneficio, quia est perniciosus plebi. Et secundum Innocentium in dicto ca. Novit, quando quis denunciat crimen quod est in perniciem publicam aut praeiudicium tertiae personae, non solum ad emendationem illius, sed ut evitetur aut resarciatur damnum, tunc est denunciatio canonica, quae quidem denunciatio non est fraterna, nec est iudicialis, quia non petitur proprium interesse, nec proprie est accusatio, quia non petitur omnino vindicta legis. Sed tamen convenit haec denunciatio cum fraterna in hoc, quia requirit praeviam admonitionem, ut notant doctores loco citato.

Denunciatio regularis est illa quae fit in religionibus secundum constitutiones et regulas diversarum religionum, sive sit iudicialis, propter proprium interesse, sive canonica, propter bonum commune. Et ideo dicitur regularis, quia in religionibus non necesse est servare totum ordinem iuris.

Praeter has notificationes criminum, dicitur proprie exceptio, quando alicui obiicitur crimen ne eligatur ad dignitatem, aut quando obiicitur accusatori, ut repellatur ab accusatione, ut habetur c. Super his. De accus. Haec adnotaverim ne theologi ignorantia prorsus horum nominum laborent. Nam theologi non tractant, nisi de denunciatione fraterna, et accusatione et inquisitione, sed reliquas denunciationes praeter fraternam generali nomine appellant 'accusationem', cuius ignorantia decipiuntur multi. Quanquam accusatio si proprie definiatur, est delatio rei de crimine ad vindictam propter bonum publicum, ut colligitur a S. Thoma 2-2 q. 68. Sed doctores utriusque iuris, ut notat Silvester in verbo 'accusatio', dicunt accusationem etiam posse fieri propter bonum privatum, sicut denunciationem, e converso, propter bonum publicum. At vero, si naturam rei inspiciamus, in accusatione per se et primo intenditur vindicta

manifestación del crimen para que el juez proceda por oficio a corregir al que yerra. La acusación sólo es posible si la hace quien puede proceder a la acción. Pero sí cabe, en cambio, que quien puede emprender una acción judicial, se reduzca a denunciar algo sin acusación.

[LA DENUNCIA CANÓNICA]

La tercera es la denuncia canónica, así llamada porque la introdujo el derecho canónico. Es la manifestación de un crimen con el propósito no de obtener su venganza pública, como en la acusación, ni por interés propio, como en la denuncia judicial, sino para reprimir los crímenes y para que no continúen. Pero es muy difícil distinguir esta denuncia de la denuncia fraterna, a no ser que digamos que la denuncia fraterna pretende sólo la corrección del hermano por su bien propio, mientras que la canónica pretende evitar el daño público o el de una persona privada, como sería el caso de la denuncia de un prelado o beneficiado para que se le prive de su oficio o beneficio por ser dañoso al pueblo. Según Inocencio en el capítulo *Novit*, cuando alguien denuncia un crimen pernicioso para la sociedad o en perjuicio de un tercero no sólo para que se enmiende sino también para evitar o resarcir un daño, se trata de una denuncia canónica, que no coincide con la denuncia fraterna, ni con la judicial, pues no se busca el interés propio, ni es propiamente una acusación, pues no se pretende el mero castigo de la ley. Y, sin embargo, esta denuncia conviene con la fraterna en que requiere la previa amonestación, como advierten los doctores en el lugar citado.

La denuncia regular es la que se cumple en los institutos religiosos conforme a las propias constituciones y reglas, tanto si es la judicial, en busca del interés propio, como si es la canónica, cumplida por el bien común. Se llama, por tanto, regular porque en las religiones no se cumplen todos los requisitos jurídicos del caso.

Aparte de estas notificaciones del delito, existe una llamada excepción, cuando a alguien se le imputa un delito para alejarlo de una dignidad, o cuando se le imputa a un acusador para repudiar su acusación, como se describe en el capítulo *Super his*. Esto lo recojo aquí para que no lo ignoren los teólogos, porque éstos sólo tratan la denuncia fraterna, la acusación y la inquisición y a las demás las designan con el nombre genérico de "acusación" y a muchos induce a error esta ignorancia. El concepto propio de acusación es la delación de un reo de crimen para la venganza en razón del bien público, como consta por Sto. Tomás en 2-2, q.68. Pero los doctores en ambos derechos dicen que la acusación también puede efectuarse en razón del bien privado, como recoge Silvestre en la palabra "accusatio", como, a su vez, la denuncia puede ser por el bien público. No obstante, considerando las cosas en sí mismas, hay que decir que

publica per poenam legis, ad terrorem populi, quod est ordinari per se in bonum publicum. Sed in denunciatione per se intenditur, aut proprium interesse, si sit iudicialis, aut cohibitio peccati, vel evitatio damni, si sit canonica, licet de per accidens quandoque sequatur vindicta et punitio publica.

[1. CONCLUSIO]

His praenotatis respondetur ad quaestionem sex conclusionibus. Prima. Quicunque tenetur eum accusare cuius crimen est in perniciem publicam, et potest idoneis testibus comprobari. Quae peccata vergant in perniciem publicam superiori quaestione declaratum est. Conclusio est S. Thomae loco citato et Alex. 3 p. q. 42, membro 1 et denique theologorum 4, d.39, et canonistarum cap. Novit. De iud. Probatur conclusio. Unicuique mandatum est de proximo suo, ut habetur Eccli. 17, et praesertim unicuique lege naturae incumbit cura boni communis, sicut membra corporis naturali instinctu sese obiiciunt periculo capitis. Ergo quando bonum publicum periclitatur, unusquisque tenetur perversores accusare.

Summa Ang. in verbo 'accusatio', negat quenquam teneri accusare proximum, quia in causa propria nullus cogitur accusare, ut statim dicemus. Sed in causa publica satis est denunciare crimen, ut evitetur damnum, nec opus est accusare petendo vindictam.

Ad hoc respondetur dupliciter. Primo quod S. Thomas et theologi generali nomine accusationis comprehendunt omnem denunciationem, praeter fraternam. Et ideo quam Sum. Ang. vocat 'denunciationem', theologi vocant accusationem, atque adeo non est contradictio nisi solo nomine. Atqui, ut superiori quaestione dictum est, concedimus quod quacunque alia via quis abunde possit providere bono communi, non tenetur accusare. Secundo respondetur quod potest esse crimen adeo perniciosum adeoque manifestum adversus bonum publicum, ut quicunque teneretur, non solum denunciare, sed accusare tanquam actor: non solum ad evitandum damnum, sed ut peccatum puniatur poena legis propter exemplum. Nam quanquam in causis privatis nullus accusare possit, nisi ille cuius interest, tamen in causa publica quicunque potest accusare, ut patet per Extravag. Ad reprimendum.

Quod si quis arguat contra hanc conclusionem, ut dicebamus tertio argumento principali: nullus tenetur gravi suo periculo alium accusare; accusator vero, si deficiat in probatione, subest periculum talionis, et posset nonnum-

la acusación lo que primaria y esencialmente pretende es la venganza pública por la imposición de la pena legal para infundir el temor en el pueblo, lo cual equivale a ordenarse esencialmente al bien público. En cambio, en la denuncia lo que primariamente se intenta es o el propio interés, si es la judicial, o la retracción del pecado y la evitación del daño, si es la canónica, aunque accidentalmente a veces se sigan también la venganza y el castigo públicos.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

Tras las anteriores aclaraciones, solucionamos la cuestión en seis conclusiones. La primera es: TODOS ESTÁN OBLIGADOS A ACUSAR AL REO DE UN CRIMEN EN DAÑO PÚBLICO Y QUE PUEDE PROBARSE CON TESTIGOS IDÓNEOS.

En la cuestión anterior hemos declarado cuáles son los pecados que redundan en daño público. Esta conclusión está en el lugar antes citado de Sto. Tomás y en Alejandro, 3 p., q.42, miembro 1 y en los teólogos en 4, d.39 y en los canonistas a propósito del cap. *Novit*.

La conclusión se prueba porque cada uno debe vigilar por su prójimo (Eclo 17, 12) y, sobre todo, por ley natural a cada uno le incumbe procurar el bien común, al igual que los miembros corporales por instinto defienden la cabeza cuando está en peligro. Por tanto, cuando peligra el bien público, cada cual está obligado a acusar a los que lo dañan.

La *Suma Angélica* en la palabra "accusatio" niega que cualquiera esté obligado a acusar al prójimo, pues en la propia causa nadie está obligado a acusarse, como luego diremos, y en la causa pública basta con denunciar el crimen de modo que se evite el daño, pero no es necesario acusar para que se cumpla el castigo.

A esta objeción se responde de doble modo. En primer lugar, que Sto. Tomás y los teólogos comprenden bajo el nombre de acusación toda denuncia, exceptuada la fraterna. Y así lo que la Suma Angélica llama "denunciatio" es lo mismo que los teólogos llaman acusación y por eso la contradicción se da sólo en el nombre. Y concedemos, como dijimos en la cuestión anterior, que cuando uno puede por otra vía distinta atender al bien común, está dispensado de acusar. En segundo lugar, se responde que puede darse un crimen tan pernicioso y manifiestamente contrario al bien público, que uno estaría obligado no sólo a denunciarlo, sino también a proceder como actor de acusación, es decir, no sólo a evitar el daño, sino también a colaborar a que se castigue el pecado con la pena legal para ejemplo. Y es que, si bien en las causas privadas sólo puede acusar el interesado, en las causas públicas cualquiera puede ser acusador, como se comprueba por la Extravagante *Ad reprimendum*.

A esto puede objetarse lo que ya veíamos en el tercer argumento de la opinión negativa, a saber, que nadie está obligado a acusar con peligro suyo grave.

quam ex malitia testium sine culpa sua deficere. Ergo nullus tenetur cum tanto periculo accusare.

Respondetur quod nullus tenetur accusare nisi crimen quod possit probare, ut asserit conclusio. Et qui bona fide accusat, non tenetur ad poenam talionis, licet deficiat in probatione, ut dicit S. Thomas 2-2, quaest. 68, articul. 4 ad 1. Unde elicitur documentum, ut qui fraternaliter denunciant, aut ad obviandum malo communi, protestentur se non accusare sed simpliciter denunciare, ut si defecerint in probatione, non subeant periculum talionis.

[2. CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Nemo tenetur accusare quenquam de iniuria sibi proprie illata. Quanquam id nihilominus licitum sit.

Prima pars probatur primo ex illo Matth. 6: *nisi dimiseritis hominibus peccatta eorum, nec Pater vester dimittet vobis delicta vestra*[112]. Ubi datur consilium remittendi iniurias, tantum abest ut eas aut accusare aut ulcisci cogamur.

Et confirmatur iure imperatorio, c. Ut nemo invitus agere vel accusare cogatur l. unica. Tametsi Bartholus 1. In eum ff. De accus., notet textum l. Si quis homicidii, c. eo titu. ubi videtur compellendum esse nonnumquam actorem ad accusandum. Et ff. De his quibus ut indignis leg. Auferuntur, adnotatur ut haeres occisi hominis causam homicidii persequatur, alias abeat haereditate. Sed, quidquid sit de foro exteriori, in quam messem falcem non mittimus, tamen in conscientia nullus tenetur quenquam de propria iniuria accusare, nisi perniciossimum forsan hominem, ut puta publicum latronem, propter bonum publicum. In quo casu videtur loqui lex illa citata a Bartholo: Si quis homicidii. Imo nec constringitur quispiam denunciare iuridice ad recuperandum damna quae accepit, nempe, cum illa quisque possit remittere et condonare, nisi forsan quis esset adeo pauper, ut non posset alere et sustentare familiam suam nisi repetendo bona per iniuriam sibi ablata, nam tunc deberet ea repetere.

Secunda pars conclusionis, videlicet quod quicunque possit accusare reum de iniuria sibi illata, probatur. Nam accusatio et vindicatio iniuriarum authoritate publica, est actus virtutis iustitiae. Actus vero virtutis, si debitis ornetur circunstantiis, numquam est prohibitus. Verum est tamen, consilium esse evangelicum non accusare, nam accusatio non debet procedere ex odio, quod tamen quam rarissime abest accusatori. Qui tamen absque odio petit vindictam legis, nihil aliud exercet quam iustitiam.

112. Mt 6, 15.

Y como el acusador que no consigue probar su acusación recibe la pena del talión, lo cual podría deberse a la maldad de los testigos, de lo cual él no es culpable, se sigue que a nadie se le puede obligar a acusar con tan gran peligro.

La respuesta es que nadie está obligado a acusar un crimen que no puede probar, como dice la conclusión. Ahora bien, a quien acusa de buena fe no se le aplica la ley del talión, aunque no consiga probarlo, como dice S. Tomás en 2-2, q. 68, a. 4 ad 1. Por eso, sugiere el documento que quienes denuncian fraternalmente o sólo en vista al bien común, hagan protesta de que no acusan sino sólo denuncian, y así, de fallar la prueba, no serán castigados con la pena del talión.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

La segunda conclusión es: NADIE ESTÁ OBLIGADO A ACUSAR LA INJURIA COMETIDA CONTRA UNO MISMO, PERO SIEMPRE ES LÍCITO HACERLO.

La primera parte se prueba por las palabras de S. Mateo: *Si no perdonáis a los hombres sus pecados, tampoco vuestro Padre perdonará vuestros delitos* (6, 15). Ahí se nos aconseja perdonar las injurias, pero en modo alguno se nos obliga a acusar o a vengarse.

Se confirma por el derecho imperial en la ley *Invitus agere vel accusare*. Pero lo contrario sostiene Bartolo a propósito de las leyes *In eum* y *Si quis homicidii*, donde parece preceptuarse alguna vez al actor la acusación y en la ley *Auferuntur* se manda que el heredero de un asesinado persiga la causa del asesinato, so pena de ser desposeído de la herencia. Pero, sea lo que fuere en el foro externo, en el que no queremos entrometernos, en conciencia a nadie se le obliga a acusar la propia injuria, a no ser que se trate de un hombre gravemente pernicioso al bien público, como sería un ladrón público. A este caso parece referirse la ley citada por Bartolo: *Si quis homicidii*. Ni si quiera se obliga a nadie a interponer una denuncia jurídica para recuperar los daños sufridos, pues puede perdonarlo y condonarlo, a no ser quien estuviese en tal indigencia que no pudiera alimentar y sustentar a los suyos, si no es recuperando los bienes sustraídos, pues en este caso debería reclamarlos ante el juez.

La segunda parte de la conclusión, a saber que cualquiera puede acusar al reo de una injuria sufrida por él mismo, se prueba porque la acusación y vindicación de injurias cumplida por la autoridad pública es un acto de la virtud de justicia. Y nunca se prohíbe un acto virtuoso si se cumple en las debidas circunstancias. Pero hay que recordar que hay un consejo evangélico de no acusar, pues la acusación no debe proceder por odio, del que raramente no está infeccionado el acusador. Pero quien solicita la venganza de la ley sin odio, cumple un acto de pura justicia.

At dubium est quinam sint illi qui accusare possunt, et primo, de clericis quo iure prohibeantur accusare in causa sanguinis.

[3. CONCLUSIO]

De quo sit tertia conclusio. Clerici solo iure humano prohibentur iudicare aut quomodocumque agere causam sanguinis.

Probatur. Nam iure naturae eadem est clericis conditio quam laicis. Nempe, ut privata authoritate neminem occidere possint, possint tamen via iuris proprias iniurias et repellere et vindicare. Nec in sacra pagina locus est expressus quo prohibeantur clerici iure divino iniurias publica authoritate vindicare. Nam illud primae Timoth.3 *oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem*[113], non plane pertinet ad hoc propositum. Primo, quia Apostolus non videtur loqui de clerico percussore auctoritate publica, sed loquitur de percussione quae fit ex ira authoritate privata. Debent enim in hoc clerici excellere laicis. Et ideo coniungit illa duo: non vinolentum, non percussorem, quia ex vinolentia suboritur ira. Secundo, quia quanquam Paulus illic prohiberet clericis effusionem sanguinis authoritate publica, non continuo sequitur illud esse proprie praeceptum divinum. Duplex enim potest distingui praeceptum in epistolis apostolorum. Uno modo, tanquam positum immediate a Deo, cuius authoritate loquitur Apostolus, et illud proprie est praeceptum iure divino. Alio modo, quod sit praeceptum vel admonitio ipsius apostoli, sua propria authoritate loquentis. Quae duo genera praeceptorum distinguit ipse Apostolus primae Corinth. 7: *his qui matrimonio iuncti sunt praecipio, non ego sed Dominus, uxorem a viro non discedere, et virum uxorem non dimittere, nam caeteris ego dico, non dominus. Si quis frater uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat.illam*[114]. Ecce: uxorem a viro non discedere, est proprie praeceptum divinum, sed virum fidelem non dimittere uxorem infidelem, est praeceptum humanum Pauli. Et illa admonitio Pauli de honestate episcoporum, sicut multae aliae, sunt huius secundi generis, quae proinde non proprie sunt de iure divino sed largo modo.

Sed secundo arguitur quod sit de iure divino, saltem quod clerici non sint iudices in causa sanguinis. Nam Christus Redemptor noster quamvis potuerit, etiam in quantum homo, accipere quamcumque voluisset potestatem et iurisdictionem orbis, tamen revera non accepit nisi potestatem spiritualem, et eam temporalem quae erat necessaria ad finem redemptionis, utputa potestatem corrigendi leges saeculares, si essent contra fidem et bonos mores, et mulctandi reges, si exorbitarent a fide; non tamen assumpsit potestatem saecularem ad

113. 1 Tim 3,2. 114. 1 Cor 7, 10-12.

Ahora bien, la duda es sobre quiénes son los que pueden hacer la acusación, en primer lugar por qué se prohíbe a los clérigos acusar en causas de homicidio.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

Sobre esto dice la tercera conclusión: EL DERECHO HUMANO PROHÍBE A LOS CLÉRIGOS JUZGAR O INTERVENIR DE CUALQUIER FORMA EN LAS CAUSAS DE SANGRE.

La prueba procede de que es la misma la condición del clérigo y del laico por derecho natural, pues nadie puede matar por propia autoridad, pero sí se puede rechazar y vengar las propias injurias usando de la ley. En ningún lugar de las Escrituras el derecho divino prohíbe expresamente que los clérigos reivindiquen sus injurias ante la autoridad pública. El texto de que *el obispo debe estar libre de delitos, no bebedor ni violento* (I Tim 3, 2) no viene al caso, porque, en primer lugar, el Apóstol no habla del clérigo que usa la violencia con autoridad pública, sino de la violencia que procede de la ira privada. Sin que esto obste a que los clérigos deban ser mejores que los laicos y por eso se añade la prohibición de que no sea bebedor, pues la bebida genera ira. Y, en segundo lugar, porque, aun admitiendo que S. Pablo prohibiera aquí que los clérigos intervengan en causas de sangre, no por eso habría que aceptarlo como precepto divino. En las cartas de los apóstoles, en efecto, cabe distinguir un doble tipo de preceptos: uno, el dado inmediatamente por Dios y por cuya autoridad habla el apóstol y es propiamente el precepto de derecho divino; y, otro, el precepto o amonestación dado por el mismo apóstol usando su propia autoridad. Estos dos géneros de preceptos los distingue S. Pablo cuando dice: *En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor, que la mujer no se separe del marido y que el varón no repudie a la mujer. En cuanto a lo demás, digo yo, no el Señor, que si un hermano tiene una mujer no creyente y ella consiente en vivir con él, no la repudie* (I Cor 7, 10-12). Consta, pues, que es precepto divino que la mujer no se separe del marido, pero que es un precepto humano apostólico que el varón fiel no repudie la mujer infiel. La amonestación paulina sobre la vida honesta de los obispos, como otras muchas, es del tipo de preceptos humanos, que no pueden ser calificados de divinos a no ser en sentido amplio.

Puede objetarse aquí que, al menos, es de derecho divino el que los clérigos no intervengan como jueces en estos delitos. La razón es que Cristo nuestro Redentor, aunque hubiera podido gozar de potestad y jurisdicción universal, incluso en cuanto hombre, sin embargo no tuvo más que la potestad espiritual y, en parte, la temporal que era necesaria para los fines redentores, como la potestad de corregir las leyes seculares contrarias a la fe y buenas cos-

discernendas causas civiles et criminales, ut in De potestate ecclesiastica latius tractant doctores rationabilius sentientes. Et hoc est quod dixit: *regnum meum non est de hoc mundo*, ubi non negavit se habere regnum orbis, etiam in quantum homo, sed negavit habere regnum qualem habent principes saeculares, et qualem ipse habuit potestatem, talem reliquit ecclesiae. Ergo iure divino videtur prohibitum esse clericis ius dicere in causa sanguinis.

Respondetur quod argumentum forte probat potestatem ecclesiaticam quam Christus reliquit ecclesiae, non extendi ad causas sanguinis, nisi forsan ubi necessitas fidei exigeret, ut bello propugnaretur, nam tunc clerici possent pugnare, secundum illud Luc. 22: *qui non habet gladium vendat tunicam et emat gladium*[115]. Sed tamen argumentum non satis probat quod clerici non possint iure divino uti alia authoritate quam ecclesiastica, utputa quod non possint esse duces aut praetores in causis sanguinis. Colligitur ergo solo iure humano canonico interdictum esse clericis exercere causam sanguinis, ut habetur in concilio toletano, cap. His a quibus 23, q.8 et cap. Clericis, et cap. Sententiam. Ne cle. vel mo. secular. negotiis se immisceant, et eodem iure imponitur poena irregularitatis clericis percussoribus, ut habetur in cap. Presbyterum, De homicidio voluntario, et in multis aliis, nam in sacra pagina nulla talis poena legitur. Unde S. Thomas 2-2 q.64, ar. 4 non fundat hanc prohibitionem clericorum in aliquo iure naturae, sed solum duabus congruentiis. Prima quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo representatur passio Christi, qui cum percuteretur non repercutiebat. Secunda, quia clericis committitur ministerium novae legis, in qua non determinatur poena occisionis, vel mutilationis corporalis. Quae quidem conditiones non conveniebant sacerdotibus antiquae legis, atque adeo illis non erat interdictum exercere causas sanguinis, eo modo quo clericis novae legis.

Ex hac conclusione sequitur quod Papa et ecclesia potest dispensare pro causa rationabili cum clericis, ne sint excommunicati aut irregulares propter percussionem, atque adeo, omnino dispensare, ut quaecunque occisio licita saecularibus vel in bello vel in iuditio posset etiam licite et sine peccato exerceri a clericis.

Habemus ergo quod clerici accusare non possunt petendo vindictam sanguinis, nec in causa propria, nec in causa publica. Possunt tamen, ut diximus in superiori quaestione, denunciare crimina, non solum in causa propria, sed quando peccatum est in praeiudicium publicum, aut tertiae personae, et etiam si sit periculum effusionis sanguinis et homicidii, modo id faciant protestantes se non petere huiusmodi vindictas, ut citatum est supra cap. Praelatis, De homicidio voluntario, eodem libro 6.

115. Lc 22, 36.

tumbres y castigar a los reyes, si se extralimitaran en temas de fe, pero no usó la potestad secular para sentenciar causas civiles y criminales, como suelen explicar ampliamente los doctores prudentes en el tratado *De potestate ecclesiastica*. Esto lo expresó al decir: *mi reino no es de este mundo*, donde no negó que fuera rey del universo, incluso en cuanto hombre, sino que tuviera un reino cual lo tienen los príncipes seculares. Y la potestad que él tuvo es la misma que dejó a la iglesia. Por consiguiente, parece que el derecho divino prohíbe que los clérigos ejerzan de jueces en causas de sangre.

A esto se responde que el razonamiento sólo prueba que la potestad eclesiástica que Cristo legó a la iglesia no se extiende a las causas de sangre, a no ser que la fe requiera necesariamente ser defendida en la guerra, en cuyo caso los clérigos pueden guerrear, según lo que dice Lucas: *El que no tenga espada, que venda su túnica y compre una espada* (22, 36). Pero el argumento no prueba que los clérigos sólo puedan por derecho divino ejercer la potestad eclesiástica y que no pueden ejercer de jueces o pretores en causas de sangre. Se sigue, por tanto, que sólo el derecho humano canónico prohíbe a los clérigos ejercer las causas de sangre, como dicta el Concilio de Toledo en el canon *His a quibus* y los capítulos *Clericis* y *Sententiam*. El derecho impone la pena de irregularidad a los clérigos que usan violencia, como consta en el canon *Presbyterum* y en otros, pues en las Escrituras no consta tal pena. De ahí que Sto. Tomás (2-2, q.64, a.4) no justifique esta prohibición a los clérigos desde el derecho natural, sino por dos razones de congruencia: la primera, porque han sido elegidos para el ministerio del altar, donde se reitera la pasión de Cristo quien, al ser herido, no se defendía y, la segunda, porque a los clérigos se les confiere el ministerio de la ley nueva, que no inflige la pena de muerte ni daños corporales. Estas condiciones, sin embargo, no se verificaban en los sacerdotes de la antigua ley y a ellos no se les prohibía intervenir en las causas de sangre como se hace con los de la nueva ley.

De esta conclusión se sigue que el Papa y la iglesia pueden dispensar por causa razonable a los clérigos, sin que incurran en excomunión o irregularidad por el uso de la violencia, e incluso dispensar en absoluto, de modo que cualquier muerte provocada en la guerra o en el juicio que es lícita a seglares, lo sea también a los clérigos.

Concluimos, por tanto, que los clérigos no pueden acusar pidiendo la pena de muerte, ni en causa propia ni en causa pública. Pero sí pueden, como dijimos en la cuestión anterior, denunciar los crímenes en causa propia o cometidos contra el bien público o contra un tercero, incluso si sólo hay alguna posibilidad de que se impongan castigos corporales o pena de muerte, siempre que procedan protestando que no buscan tales castigos por sí mismos, como hemos recogido antes del capítulo *Praelatis* del Libro VI de las Decretales.

Notandum est praeterea q. 2 q.7 per totam habetur quod laici non possunt accusare clericos, nec clerici laicos, nisi in certis causibus, nec subditi possunt accusare praelatos, nec haeretici christianos. Et ff De accus. cap. Qui accusare, habetur quod infames et publici peccatores accusare non possunt. Quae lex recipitur iure canonico 2, q.1 ca. Prohibentur. Sed haec omnia sunt de iure positivo pertinentia ad forum exterius (*sic*), et ideo non est theologi illa examinare. Sed satis est hic adnotare circa subditos quod solum prohibentur in iure accusare praelatos ex odio, nam si faciant ex charitate, licite faciunt, ut docet S. Thom. 2-2, q.68, ar.1 ad 2. Sed circa infames et excommunicatos iam adnotavimus superius differentiam quod a denunciatione fraterna quae est propter emendationem fratris, nullus repellitur.

[DUBIUM]

Sed dubium est quando crimen est in perniciem publicam, utrum etiam infames possint accusare. Videtur quod sic, nam illud est in praecepto, ut diximus in prima conclusione, et a praecepto nullus propter culpam suam expellitur, alias commodum reportaret ex culpa.

Respondetur quod nullo modo infames sunt admittendi, etiam in illo casu, ut dicit S. Thom. loco citato ad primum argumentum. Sed tamen in tali casu possunt et debent denunciare crimina iudici (quod ait illic Caietanus) ut ipse faciat quod ex officio debitum sit ei facere.

[4. CONCLUSIO]

Sed quantum ad formam accusationis est quarta conclusio. Accusatio debet fieri in scriptis.

Haec habetur in iure canonico 2, q.8, cap. Accusatorum et cap. Qui crimen et ff. De accus. l. Si cui. Quare illud non est praeceptum naturale, sed solum positivum. Nihilominus est ratio congrua huius, quae sumitur ex differentia inter denunciationem et accusationem, maxime fraternam aut canonicam. Quia in denunciatione non petitur vindicta, quare, nec denunciator proprie est actor, nec pars adversa denunciato. Sed praelatus et denunciator ambo intendunt emendare fratrem, aut evitare malum publicum. Sed in accusatione, quia accusator petit vindictam, constituitur actor pars adversa reo, et iudex est medius inter ambas partes. Quare actor tenetur probare quicquid obiicit reo. Et inde fit ut, cum iudex non possit omnia tenere in memoria, expediat ut accusatio scripto proferatur, ut si defecerit in probatione, puniatur de calumnia, ut habetur in dicta lege Si cui. Quod et in denunciatione iudiciali est etiam quandoque necessarium. Tametsi, ut habetur cap. Levia. ff. De accus. de levibus

Hay que advertir, además, que los laicos no pueden acusar a los clérigos ni los clérigos a los laicos más que en determinados casos, como tampoco los súbditos pueden acusar a los prelados ni los herejes a los fieles, como consta a lo largo de la cuestión 7 de la causa 2. Y la ley *Qui accusare* prescribe que los infames y pecadores públicos no pueden interponer acusación. Esta ley la recoge también el canon *Prohibentur*. Pero todas estas prescripciones son de derecho positivo y pertenecen al foro externo, por lo que no incumbe a los teólogos cuestionarlas. Aquí basta con advertir que la prohibición a los súbditos de acusar a sus prelados, se entiende si procede de odio, pero es lícita si procede de caridad, como enseña Sto. Tomás (2-2, q.68, a.1 ad 2). Respecto a los infames y excomulgados, ya dijimos antes que no están excluidos de la denuncia fraterna que busca sólo la enmienda del hermano.

[DUDA]

Surge la duda de si pueden acusar los infames en crímenes que dañan el bien público. Parece que pueden, pues estamos ante un precepto, como dijimos en la primera conclusión, y nadie queda excluido de un precepto por su culpa propia, pues, en caso contrario, el criminal sacaría provecho de su crimen.

La respuesta es que los infames nunca deben ser admitidos a la acusación, como dice Sto. Tomás en el lugar citado (ad 1). Lo que sí pueden y deben es denunciar el crimen al juez (como afirma en este lugar Cayetano) para que éste proceda según su recto juicio.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

La cuarta conclusión versa sobre la forma de hacer la acusación: LA ACUSACIÓN DEBE HACERSE POR ESCRITO.

Así consta en los cánones *Accusatorum* y *Qui crimen* del derecho canónico y en la ley *Si cui*. Pues se trata de un derecho positivo, no de un derecho natural. Pero hay una razón de congruencia a su favor, tomada de la diferencia que hay entre la denuncia y la acusación, sobre todo la fraterna y canónica. Y es que en la denuncia no se pide la venganza, por lo que el denunciante no es en propiedad actor de la causa ni la parte opuesta al denunciado. El prelado y denunciante buscan la enmienda del hermano o evitar un mal público. En cambio, en la acusación, como el acusador pide la venganza, se constituye en actor de la causa y la parte opuesta al reo, siendo el juez como el centro de ambas partes. El actor está obligado a probar todo lo que imputa al reo. Como el juez no puede retener en la memoria todas las cosas, es conveniente que la acusación se haga por escrito y, si no logra probar las imputaciones, será castigado por calumnia, como se dice en la citada ley *Si cui*. Esto mismo es a veces necesario en la denuncia judicial. Y, sin embargo, la acusación puede hacerse en casos de pequeñas

peccatis possit fieri accusatio de plano, idest, solo verbo, sine strepitu iudicii, ut exponit Bartholus in Extrav. Ad reprimendum.

[DUBIUM]

Sed dubium est circa formam accusationis, utrum sicut denunciationem evangelicam, ita iudicialem accusationem necessarium sit, ut secreta admonitio antecedat. Nam S. Tho. In 4 d. 19, q.2 ar.3 duas recitat opiniones: primam, quam tenet partem affirmativam; alteram quam tenet partem negativam. Et Silvest. In verbo Accusatio & 3, existimat S. Tho. consentire cum opinione affirmativa. Sed profecto verisimilius videtur consentire cum negativa, utpote quam recitat secundo loco Duran. 4, 4, d. 19, q.4, dicit quod in foro exteriori non exigitur ut admonitio praecedat, nec hoc petit iudex, sed tamen in foro conscientiae tam in accusatione quam in denunciatione requiritur admonitio, nam evangelium nihil distinguit inter denunciationem et accusationem. Sed Caie. 2-2 q.33 ar.7 dicit quod quando accusatio solum est licita, non tamen in praecepto tunc praerequiritur admonitio, sed quando est in praecepto, non est necessaria.

Atvero alia forte ratione melius dissolvetur hoc dubium. Primum, in foro exteriori numquam exigitur ab accusatore an prius admonuerit, sed solum ut causam inscribat, iuxta illud: *Sicut denunciationem admonitio, ita et accusationem inscriptio praecedere debet*, cap. Qualiter et quando, De accus[116]. Sed et in foro conscientiae statuerim regulam generalem, quod quotiescunque quis habet ius accusandi, eodem iure potest sine praevia admonitione statim accusare. Probatur. Accusationis finis est vindicatio et punitio criminis sine respectu ad emendam. Cum tamen admonitio solum fiat ad emendationem in futurum, colligitur ut qui habet ius accusandi, non adstringatur admonere, quia potest accusare, quanquam crimen iam cessaverit. Est nihilominus nonnumquam consilium admonendi ante accusationem, v.gr. quando crimen est in perniciem publicam, tunc si certissimus ego sim, posse me satis succurrere illi malo per admonitionem meam, debeo admonere ante accusationem, alias si sit periculum in mora, teneor statim sine admonitione accusare aut denunciare. Sed in causa propria, ubi tamen non est praeceptum accusandi (quanquam Caietanus oppositum insinuet) non est dubium quin possim statim accusare illum qui occidit patrem meum, sine aliqua monitione. Nam quanquam homicidam (sic) poenituerit delicti, possum nihilominus iuste petere poenam capitis. Licet esset forte consilium remittere iniuriam et admonere illum ut restituat damnum, et

116 . *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.2, c.24.

faltas sencillamente, es decir, sin dejarlo por escrito, como dice la ley *Levia*, y sin solemnidad judicial, como expone Bartolo sobre la Extrav. *Ad reprimendum.*

[DUDA]

Surge una duda sobre la forma de la acusación: ¿Es necesario que preceda la admonición secreta a la acusación judicial, como sucede en la denuncia evangélica? S. Tomás recoge sobre ello dos opiniones (*In IV Sent.*, d.19, q.2, a.3): una, que propone la solución positiva y, otra, la negativa. Silvestre piensa que S. Tomás está con la opinión afirmativa en la palabra "Accusatio" & 3. Pero parece mucho más verídica la opinión negativa, que es la que recoge Durando (*In IV Sent.*,, q.4, d.19, q.4), donde dice que en el foro exterior no se exige que preceda la admonición, ni lo exige el juez, pero en el foro de la conciencia se requiere la admonición, tanto para la acusación como para la simple denuncia, ya que el evangelio no hace distingo entre denuncia y acusación. Pero Cayetano dice que si la acusación es lícita pero no preceptuada, se requiere que preceda admonición; pero no, si está preceptuada.

Pienso que hay otro medio de solucionar mejor la duda. Primero, en el foro exterior nunca se exige que el acusador previamente amonestara, sino que basta con que inscriba la causa, conforme al cap. *Qualiter et quando*: *La inscripción debe preceder a la acusación, como la admonición debe preceder a la denuncia.* Pero, segundo, en el foro de la conciencia también establecería la regla general de que siempre que alguien tiene derecho de acusar, puede también justamente proceder a acusar sin amonestación previa Y la prueba es que el fin de la acusación es la vindicación y castigo del crimen, sin referencia a la enmienda. Y ordenándose la amonestación sólo a la futura enmienda, se sigue que quien tiene el derecho de acusar no esté obligado a la amonestación, porque puede acusar aunque haya cesado el crimen. Pero, sin embargo, es aconsejado muchas veces que se amoneste antes de pasar a la acusación, por ejemplo cuando el crimen revierte en daño público y yo tengo completa certeza de que con mi amonestación saldré al paso de ese mal, debo amonestar antes de acusar. Lo contrario ocurriría si se siguiera peligro en demorar la acusación, pues en este caso hay que proceder sin más a la acusación o denuncia. Pero en causa propia, en la que no existe precepto de acusar (aunque Cayetano insinúe lo contrario), no hay duda de que puedo proceder a acusar inmediatamente a quien mató a mi padre, sin amonestación previa, pues, aun en el supuesto de que el homicida se hubiera arrepentido, puedo sin embargo pedir justamente su pena capital. Pero también sería una actitud de perfección el perdonar la injuria y amonestar a que reparara el daño y, en tal caso, no acusarlo. Es más;

tunc cessare ab accusatione. Immo in causa aliena privata, ut si scirem aliquem esse latronem aut fornicarium in conventu essentque legitimi testes, possem forsan statim accusare sine admonitione, si vellem subire periculum probandi. Licet in hoc casu posset forsan sustineri opinio Caie., videlicet quod deberet praecedere admonitio, atque adeo, emendato fratre, non esset procedendum ad acccusationem.

[5. CONCLUSIO]

Sed de iniqua accusatione statuitur quinta conclusio. Tria sunt accusationis vitia: calumnia, praevaricatio, et tergiversatio.

Conclusio est iuris canonici 2, q.3, cap. Si quem poenituerit et iuris civilis, ff. Ad senatuscons. Turpi. l. Accusatorum. Calumniari enim est falsa crimina scienter intendere. Praevaricari vero est vera crimina abscondere. Tergiversari est in universum ab accusatione desistere. Nam, ut S. Thomas 2-2 q.68, ar.3 sapienter exponit, bifariam accusator peccare potest, aut contra reum, imponendo falsa crimina, et illa est calumnia, aut contra bonum publicum, ne criminosus puniatur. Et id dupliciter: aut abscondendo vera crimina, quae est praevaricatio, aut recedendo ab accusatione quae est tergiversatio. Ex hoc sequitur quod quamvis calumnia in quocunque iudicio sit peccatum, tamen praevaricatio et tergiversatio solum sunt iniuriae et peccatum ubi quis tenetur accusare, puta quando crimen est in perniciem publicam, nam tunc iniuria fit bono publico, si accusans iuvet accusatum vel desistat ab accusatione. Sed in causa propria integrum est cuicunque desistere ab accusatione.

Sequitur secundo quod ubi nulla est malitia, nulla est calumnia nec iniuria. Ubi enim quis bona fide quempiam accusavit de crimine quod putabat esse crimen, nulla est calumnia, tametsi, ratione rei acceptae, tenetur nonnumquam famam restituere. Et in hoc casu bonae fidei, intelliguntur verba dicti capituli, scilicet: *si quempiam poenituerit accusare de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant.* Atqui notandum est, non solum adesse calumniam ubi est accusatio de falso crimine, sed praeterea ubi est accusatio de occulto. Nam quod crimen probari non potest, pro falso reputatur in iure. At praevaricatio contingit duobus modis: aut dissimulando proprias probationes, aut falsas excusationes admittendo. Unde praevaricator dicitur quia deflectit in partem adversam, quia 'varicare' idem est quod deflectere, et eadem ratione praevaricatio dicitur alio nomine collusio, instar ludentium, quando alter sociorum iuvat partem adversam. Et hoc vitium potest cadere in actorem, advocatum, procuratorem et scribam. Et paria dicantur de tergiversatione. Et contingit hoc vitium sive accusator

en causa ajena de carácter privado podría inmediatamente acusar sin amonestación, si estoy dispuesto a asumir la carga de la prueba, como sería el caso de conocer un ladrón o un fornicario en un convento y hubiera testigos idóneos del caso. No obstante, en este caso podría aceptarse la opinión de Cayetano de que debería preceder la amonestación y, en caso de enmienda del hermano, yo no habría obligación de proceder a acusarlo.

[CONCLUSIÓN QUINTA]

La quinta conclusión versa sobre la acusación injusta: HAY TRES VICIOS DE LA ACUSACIÓN: LA CALUMNIA, LA PREVARICACIÓN Y LA TERGIVERSACIÓN.

Esta conclusión está tomada del derecho canónico en el canon *Si quem penituerit* y del derecho civil en la ley *Accusatorum*. Calumniar es imputar intencionadamente crímenes falsos. Prevaricar es ocultar verdaderos crímenes. Y tergiversar es desistir por completo de la acusación. . Y es que como sabiamente expone Sto. Tomás (2-2, q. 68, a.3), el acusador puede pecar de doble manera: o contra el reo, imputándole falsos crímenes, lo cual es calumnia, o contra el bien público, impidiendo el castigo del criminal. Y esto de doble modo: o escondiendo los verdaderos crímenes, la cual es prevaricación, o desistiendo de acusar, lo cual es tergiversación. De ahí se sigue que la calumnia es pecado en cualquier juicio, pero la prevaricación y tergiversación lo son sólo cuando se está obligado a acusar, por ejemplo, cuando el crimen redunda en daño público, pues entonces se comete injuria contra el bien público si se favorece al acusado o se desiste de acusar. En cambio, en causa propia no hay mal alguno en desistir de la acusación.

Y se sigue también, en segundo lugar, que no hay calumnia ni injuria si falta la mala voluntad. Si alguien acusó a uno, creyendo de buena fe que existía un crimen, no hay en ello calumnia, si bien, por el daño sufrido, esté obligado a restituirle la buena fama. Las palabras del capítulo citado hay que entenderlas de la buena fe, a saber: *Si alguien se retracta de una acusación que no puede probar y llega a un acuerdo con el acusado inocente, ambos se perdonan mutuamente.* Y hay que advertir que existe calumnia no sólo cuando se acusa de un falso crimen, sino también cuando se acusa de algo oculto. Y es que el crimen que no puede probarse, ante el derecho se considera como falso. Pero la prevaricación acontece de doble modo: o disimulando las pruebas propias o admitiendo falsas excusas. Por eso se le llama a quien tal hace prevaricador, porque se inclina a la parte contraria, según la etimología de "varicare" que equivale a fallar, por lo cual a la prevaricación se la designa también como colusión, a semejanza del engaño en los juegos en los que uno de los jugadores se pone de parte del contrario. En este vicio pueden incurrir el actor, el abogado, el procurador y el secre-

desistat propter pecuniam, aut propter aliam causam, nisi desisteret ex metu cadente in constantem virum.

At cum quis accusat de propria iniuria et punitio non est necessaria ad bonum publicum, tunc integrum ei est, aut desistere aut persequi accusationem. At vero his non obstantibus potest princeps iusta de causa abolere accusationem, ut si ille qui petitur poena capitali est dux praecipuus vel alias valde necessarius reipublicae, vel si certo scit falsum esse crimen de quo accusatur. Potest (inquam) tunc, aut in principio refutare accusationem, aut postea abolere, sive accusatio sit de iniuria publica, sive de privata, dummodo alia via restituantur damna, et fiant sine scandalo. Sed tamen inferior iudex non habet talem potestatem.

[6. CONCLUSIO]

Sexta et postrema conclusio. Calumniator qui in probatione defecerit reus est poena talionis. Conclusio est utriusque iuris, 2, q.3, cap. Calumniator et ca. Qui non probaverit, et ff. De abolitio. l.1, et l. Mulier, et l. Quaesitum. Et sancita est haec lex instar legis veteris, Exo. 21: *Oculum pro oculo, dentem pro dente* [117], et Deut. 19: *cumque diligentissime perscrutantes invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit* [118]. Non tamen subinde sequitur, ut multi subinferunt, legem talionis esse de iure divino. Nam, ut saepissime admonere solemus, tota lex vetus prorsus cessavit in passione Christi, secundum illud Hebr. 7: *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat* [119], ubi non distinguitur inter praecepta moralia, aut caeremonialia, aut iudicialia. Quare omnia cessarunt quantum ad vim quam habebant a lege antiqua. Ob idque argumentum huiusmodi: hoc antiquitus obligabat de iure divino, ergo nunc obligat de iure divino, nihil aliud est quam haereticum. Sed est differentia quod praecepta moralia, quia sunt de iure naturae, aut praecepta sunt iterum in nova lege, sicut decalogus, aut iure ipso naturali obligant. Iudicialia vero, quanquam cessaverunt, tamen possunt modo institui iure positivo in lege nova, ad exemplum veteris legis. Sed ceremonialia, quia erant figura novae legis, non possunt iam modo iterato institui, nec ad imitationem illorum. Ad propositum ergo. Quanquam sit ius naturae quod qui proximum falso accusat poena aliqua puniatur, tamen quod talis poenae reus sit qualem intendebat inflingere, hoc erat in veteri lege iudiale, et ideo iam non est de iure divino, sed iure positivo institutum est, ad imitationem illius, ut S. Thomas dicit in simili de quota decimarum, 2-2, q.87: solvere enim decimas in stipendia clericorum est de iure naturae, sed tamen talem quotam solvere erat

117. Ex 21, 24. 118. Deut 19, 18s. 119. Hebr 7, 12.

tario. Y lo mismo en la tergiversación. Y sucede esto porque el acusador desiste por dinero o por otra causa, excepto si se trata de miedo grave insuperable.

Si la acusación es de una injuria propia y su castigo no es necesario para el bien público, entonces es lícito tanto el desistir como el poner la acusación. Y, no obstante esto, podría el Príncipe anular la acusación por causa justa, como sería el caso de que fuera un cargo principal o necesario para la república para quien se pidiera la pena capital, o si tiene la certeza de que se le acusa de algo falso. En este caso, digo que puede o rechazar en principio la acusación o abolirla una vez puesta, tanto si la acusación es de injuria pública como privada, con tal de que se reparen los daños por otra vía y no reporte escándalo. Esto no se le permite a un juez ordinario.

[CONCLUSIÓN SEXTA]

La sexta y última conclusión dice: EL CALUMNIADOR QUE NO TIENE PRUEBAS, SE VUELVE REO DE LA PENA DEL TALIÓN.

La conclusión se toma de ambos derechos, de los cánones *Calumniator* y *Qui non probaverit* y de las leyes *Mulier* y *Quaesitum*. Esta ley fue sancionada como ley del antiguo testamento en el libro del Éxodo: *Ojo por ojo y diente por diente* (21, 24) y en el Deuteronomio: *Los jueces indagarán minuciosamente y si hallaren un testigo falso contra su hermano, le castigarán con lo que él deseaba hacer a su hermano* (19, 18s). Pero no se sigue, como muchos deducen, que la ley del talión sea de derecho divino, pues, como muchas veces hemos advertido, toda la ley antigua cesó con la muerte de Cristo, conforme al texto: *Trasladado el sacerdocio, hay que trasladar también la ley* (Hebr 7, 12), donde no se hace distinción entre preceptos morales, ceremoniales y judiciales; todas ellas perdieron la vigencia que tenían en la antigua ley. Por eso, acudir al argumento de que si una cosa obligaba por derecho divino en la antigua ley, sigue obligando por derecho divino, es poco menos que herético. La diferencia está en que los preceptos morales, por ser derecho natural, están también preceptuados en la ley nueva, como es el caso del decálogo, o el mismo derecho natural los impone. Los preceptos judiciales, aunque de por sí cesaron, pueden ser ahora nuevamente reglamentados en la ley nueva, a imitación de la ley antigua. En cambio, los ceremoniales, por ser mera figura de la nueva ley, ya no pueden ser impuestos, ni siquiera a ejemplo de la ley antigua. Y vengamos a lo nuestro. Aunque es derecho natural que quien acusa falsamente al prójimo sea debidamente castigado, pero que se le imponga la misma pena que él pretendía para el reo, es un mero precepto judicial de la antigua ley, pero no es derecho divino, sino positivo y a imitación del antiguo. Esto mismo lo dice Sto. Tomás aplicándolo a la cuota de pagar los décimos: pagar los diezmos como estipendio para los clérigos es de derecho natural, pero hacerlo en esa canti-

antiquitus iudiciale, et ideo modo est de iure humano posito ad imitationem antiquae legis.

At vero quantum ad legem attinet talionis, illa, ut author est Aristotel. 5 Eth. cap. 5 ortum habuit a Pythagoricis, secundum illud Radamanti: *Si quae fecit, patiatur et ipse, rectum fuerit iudicium*[120]. Quod tamen temperat Aristoteles, dicens: talionem, idest repassionem, non iuste fieri secundum aequalitatem. Ut si princeps plebeium percutiat, non est iustum repercutiatur ipse, et si plebeius percutiat magistratum, non satis est ut ipse simili modo percutiatur, sed debet fieri secundum analogiam, servata ratione et proportione personarum, etc. Unde quamvis dicta lex talionis scripta sit in duodecim tabulis sub titulo De iniuriis, tamen praetoris clementia revocata est, ut refert Gelius li.20 Noc. Att. Et meminit Iustinianus Insti. De iniu. & Poena. Unde iam fere non est in usu poena talionis. Et in regno nostro Castellae solum decernitur poena talionis in testem qui falsum testimonium dixerit in causa capitali, ut iubetur l. Tauri ultima, et Christus Redemptor noster Matth. 5 annotavit illam legem talionis tanquam acerbam: dentem pro dente, oculum pro oculo, atque adeo data est adversus malitiam iudeorum. Tametsi illic non revocavit legem talionis, ut aliqui putant, nam solum illic dedit Christus consilium condonandi et remittendi iniurias, quod solum est praeceptum quantum ad praeparationem animi tempore necessitatis.

AD PRIMUM argumentum responsum est in secunda conclusione. Dimittere enim peccata debitoribus est praeceptum, in hoc sensu quod non debemus nos vindicare authoritate privata, sed tamen non petere vindictam authoritate publica: id solum est consilium, ut modo dicebamus.

AD SECUNDUM responsum est in tertia conclusione, ubi explicavimus qui et qua ratione repellantur ab accusatione.

Et AD TERTIUM responsum est in prima et ultima conclusionibus, ubi diximus quod qui bona fide accusat, licet deficiat in probatione, non subit (*sic pro*: subest) poenam talionis.

120. *Ethic.*, l.V, c.5: Didot v.2, p.57.

dad determinada era un precepto judicial antiguo y que, ahora, el derecho humano lo ha impuesto a semejanza de aquél (2-2, q.87).

Y, volviendo a la ley del talión, digamos que ésta nació de los pitagóricos, como narra Aristóteles en el l. V de los *Éticos*, según el principio de Redamanto: *Es un juicio justo que padezca lo mismo que él hizo*. Pero el mismo Aristóteles lo atenúa algo al afirmar que el talión o el contrapadecer no procede según igualdad completa. Y, así, en caso de que un príncipe lesione un plebeyo, no es justo que él reciba el mismo castigo, ni que si el plebeyo daña al magistrado, no es bastante que se le infiera igual daño, sino que en ambos casos hay que proceder con cierta analogía, respetando la condición y dignidad de las personas. Aunque dicha ley del talión figure escrita en las Doce Tablas bajo el título *De iniuriis*, sin embargo se invoca la clemencia del pretor, como cuenta Gelio en el libro 20 de las *Noches Áticas* y lo recuerdan las *Institutiones* de Justiniano. Por eso ya nadie invoca la pena del talión. En nuestro reino de Castilla sólo se aplica esa ley del talión al falso testigo en causas de pena capital, como dice la última ley de Toro. Y nuestro redentor, Cristo, calificó de dura esa ley del talión de diente por diente, ojo por ojo, por lo que fue dada por la malicia de los judíos (Mt 5, 38ss). Y, sin embargo, tampoco allí se revocó la ley del talión, como algunos creen, sino que se limitó a proponer el consejo de condonar y perdonar las injurias, lo cual sólo es precepto en la disposición del ánimo en caso de necesidad.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Ya hemos respondido en la segunda conclusión. Perdonar los pecados a quienes nos ofenden es un precepto en el sentido de que no debemos tomar venganza por autoridad propia, sino que hay que pedir la venganza a la autoridad pública. Lo demás es un consejo evangélico, como decíamos.

2. Lo respondimos en la tercera conclusión, donde explicamos quiénes y por qué motivo están desautorizados para acusar.

3. Respondimos en la primera y última conclusión, donde dijimos que a quien acusa de buena fe, aunque luego falle en las pruebas, no se le aplica la pena del talión.

QUAESTIO SEXTA

UTRUM INQUISITIO OCCULTI PECCATORIS NULLA PRAECEDENTE INFAMIA SIT IUSTA

AD PARTEM AFFIRMATIVAM arguitur: *Quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt*[121]: Rom 15. Sed Josue 7 legimus, inquisitionem divina authoritate factam de Acham anathemate nulla praecedente infamia aut personae aut delicti, nempe qui secreto absconderat de hostili praeda pallium coccineum, qui sorte missa per tribus inventus est et lapidatus. Et Numeri. 5 lex erat ut si spiritus zelotypiae concitasset virum contra uxorem suam, cuius adulterium lateret, nec testibus comprobari posset, tunc vir uxorem afferret sacerdoti et, celebratis certis ceremoniis, si erat in peccato, putrescebat ei femur, si (sic) autem foecundabatur concepta prole. Ergo licita est de iure divino nulla praecedente infamia, inquisitio criminis.

SECUNDO. Divus Grego. V, q.1, c. Quidam maligni, excommunicavit quemdam occultum diffamatorem, qui libellum famosum in publicum ediderat, praecipiens ut huiusmodi diffamator, quicunque ille esset, proderat se; alias sententiae excommunicationis subiaceret, cum tamen nulla antecessisset infamia personae. Ergo licita est iure canonico huiusmodi inquisitio, nulla infamia reclamante.

Et TERTIO ARGUITUR. Praelati ex officio debent et solent generaliter inquirere certis temporibus subditorum statum et mores, quamvis nulla laborent infamia.

Et CONFIRMATUR id tandem quia praelati, ut habetur Ezech. 3 et 33 eo dicuntur speculatores, quia debent vigilare super gregem, et suorum mores explorare. Ergo sine clamore et infamia obligantur inquirere errata subditorum.

Sed IN CONTRARIUM extant decreta Innocenti extra De accusationibus, capit. Cum oporteat, et cap. Inquisitionis, et cap. Qualiter et quando, el segundo, ubi stricte cavetur ne inquisitio personae, nisi praecesserit infamia, et clamorosa insinuatio, ullo modo fiat. Et idem habetur cap. Licet Heli. Extra De simonia, et c. Deus omnipotens, 2, q.1.

Post correctionem evangelicam et iudicialem accusationem, consequitur tertio, ut de inquisitione dicamus. Et praeter alias differentias, hoc etiam differt inter has tres vias cognitionum, quod correptio et denunciatio evangelica omnibus in universum incumbit, tam subditis quam praelatis. Accusatio vero

121. Rom 15, 4.

CUESTIÓN VI

¿ES JUSTA LA INQUISICIÓN DEL PECADOR OCULTO SIN QUE PRECEDA INFAMIA?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN AFIRMATIVA. 1. En la Carta a los Romanos se lee: "*Todo lo que está escrito, lo está para nuestra enseñanza*" (15, 4). Ahora bien, narra el libro de Josué (7, 16 ss) que por autoridad divina se hizo inquisición a Akán sobre el anatema, sin que precedieran infamia personal ni indicios del delito, pues había sustraído un precioso manto del botín del enemigo, y tras un sorteo de tres, fue encontrado culpable y lapidado. Y en los Números se recoge la ley de que un varón llevado de celos contra su esposa, aunque el adulterio fuera oculto y no pudiera probarse, llevará a su mujer ante el sacerdote y, cumplidas las ceremonias prescritas, si la mujer pecó, quedarán entumecidas sus caderas y, si no pecó, tendrá descendencia (5, 11 ss). Por tanto, es lícita la inquisición del crimen por derecho divino, sin que preceda infamia.

2. S. Gregorio en el canon *Quidam maligni* excomulgó a un difamador oculto, que había publicado un libelo famoso, y mandó que tal difamador, cualquiera que fuera, se delatara a sí mismo y, en caso de no hacerlo, incurriría en excomunión. En este caso no había precedido infamia personal. Por tanto, según el derecho canónico, es lícita la inquisición sin que haya infamia.

3. Los prelados tienen el deber de oficio, y lo cumplen generalmente, de inquirir cada cierto tiempo sobre el estado y las costumbres de sus súbditos, aunque no exista infamia sobre ellos.

Lo anterior SE CONFIRMA porque a los prelados se les llama pastores, al decir de Ez 3 y 33, porque vigilan sobre su grey e investigan sus costumbres. Y, por tanto, están obligados a explorar las costumbres de los suyos, independientemente de la opinión y de la infamia.

POR LO CONTRARIO, están los decretos de Inocencio en el capítulo *De accusationibus* del Libro Sexto y en los capítulos *Inquisitionis* y *Qualiter et quando*, 2°, en los que severamente se nos advierte que no se proceda nunca a inquirir sobre la persona, si no ha precedido infamia o una sospecha difundida. Y lo mismo se dice en los capítulos *Licet Heli*, en *De simonia* del Libro Sexto y en el canon *Deus omnipotens*.

Después de haber tratado de la corrección evangélica y de la acusación judicial, toca, en tercer lugar, que hablemos de la inquisición. Además de otras diferencias, lo que distingue estas tres vías de conocimiento es que la corrección y la denuncia evangélica incumben a todos en general, sean súbditos o prelados, pero la acusación es propia sólo de los súbditos y la inquisición de

solis subditis; sed inquisitio solum praelatis. Unde inquisitio est investigatio aut criminis, aut peccatoris occulti, quae fit a praelato. Et authores Decretorum in dicto ca. Qualiter et quando, distinguunt (quae sua est consuetudo) plura genera inquisitionis. Sed satis est duas adnotare. Alia est enim inquisitio generalis; alia vero specialis. Generalis est, qua praelati ex debito officii, visitantes provinciam aut conventum, disquirunt vitam suorum et mores, an serventur leges et institutiones. Et dicitur generalis, quia nec nominatur persona, nec crimen de quo inquiritur; sed in genere, utrum sit qui crimen aliquod admiserit. Inquisitio vero specialis est, qua in particulari et nominatim inquiritur certa persona aut de certo crimine, ut utrum Petrus sit in aliquo delicto, vel quisnam perpetravit hoc homicidium, vel utrum Petrus hoc homicidium fecit.

Atqui specialis inquisitio fieri potest, aut ad poenam, ut cum inquiritur adversus quempiam ad privandum eum officio vel beneficio, aut ad infligendum aliam poenam positivam. Aut fieri potest non ad poenam, sed ad evitandum errorem aut damnum aliquod, ut cum inquiruntur merita personae, ne assumatur indignus ad dignitatem; aut cum inquiritur sitne aliquod impedimentum contrahendi matrimonii. Atque adeo, inquisitio specialis qua intenditur poena, ortum habet semper ab aliqua denunciatione canonica, quae fit, vel a privata persona, vel a publico officiali, nempe a fiscali aut a syndico.

His praehabitis respondetur ad quaestionem quatuor conclusionibus.

[PRIMA CONCLUSIO]

Prima. Inquisitio specialis qua intenditur poena delinquentis, fieri nequit nisi infamia et clamorosa insinuatione praecedenti. Conclusio receptissima est omnibus tam theologis quam iuris utriusque peritis, sane quia expresse habetur in decretis omnibus citatis in contrarium quaestionis. Explicatur conclusio. Quamvis quispiam denunciet praelato crimen subditi, et sint duo aut plures testes iurati conscii criminis, praelatus (nisi tanquam actor accusaverit) nec punire potest poena publica, nec procedere ad inquisitionem, nisi infamia praecesserit aut clamorosa insinuatio. Verba sunt expressa dicti capituli Inquisitionis. Et intelligitur quod non potest eum punire, nisi post fraternalem admonitionem rebellis extiterit; nam tunc, quia non audit ecclesiam, puniri potest, ut diximus quaestio. 4.

Et probat papa conclusionem in cap. Qualiter et quando testimoniis divinis utriusque testamenti. Primo ex illo Luc. 16, ubi habetur quod postquam villicus diffamatus est apud dominum de iniqua villicatione, tunc dominus voca-

los prelados. En consecuencia, la inquisición es la investigación hecha por el prelado del crimen o del pecador oculto. Los comentaristas del Decreto distinguen, como suele ser su costumbre, a propósito del capítulo *Qualiter et quando*, muchos géneros de inquisición, de los que al menos recordaremos dos: la inquisición general y la especial. La general es aquella en la que los prelados que visitan una provincia o un convento por razón de su oficio, indagan la vida y costumbres de los suyos, para ver cómo se guardan las leyes y las reglas. Se llama general porque no se refiere a una persona o un crimen determinado, sino que se cuestiona en general si alguien cometió una falta. En cambio, la inquisición especial indaga en particular y en concreto sobre una persona determinada o un crimen particular, por ejemplo, si Pedro cometió un delito, o quién cometió tal homicidio o si lo cometió Pedro.

Y la inquisición especial puede cumplirse o para imponer una pena, como cuando se investiga contra alguien para privarle de oficio, de beneficio o para imponerle cualquier pena positiva, o para evitar un error o daño, aunque no se imponga pena, como cuando se indagan los méritos de alguien para no otorgar una dignidad a uno indigno o se investiga si existen impedimentos matrimoniales. De ahí que la inquisición especial para imponer una pena está siempre motivada en alguna denuncia canónica, que puede ser hecha por persona privada, o por el oficial público, sea el fiscal o procurador.

Hechas estas anotaciones, solucionaremos la cuestión en cuatro conclusiones.

[PRIMERA CONCLUSIÓN]

La primera es: LA INQUISICIÓN ESPECIAL PARA IMPONER UNA PENA AL DELINCUENTE NO SE PUEDE LLEVAR A CABO SI NO HA PRECEDIDO INFAMIA O SOSPECHA DIFUNDIDA.

Es una conclusión muy aceptada por teólogos y juristas de ambos derechos, pues está claramente explícita en los lugares citados del argumento en contra. Y explicamos la conclusión. El prelado que no es agente acusador no puede proceder a castigar públicamente ni a hacer inquisición, aunque hubiera recibido la denuncia sobre el crimen de un súbdito suyo y hubiera dos o más testigos del crimen imputado, mientras no haya infamia pública o sospecha difundida. Son palabras explícitas en el capítulo *Inquisitionis*. Y se entiende que no pueda castigarlo, a no ser que se haya rebelado contra la amonestación fraterna, ya que en este caso ha rechazado a la iglesia y puede ser castigado, como dijimos en la cuestión cuarta.

El Papa prueba esta conclusión en el capítulo *Qualiter et quando* con argumentos del antiguo y nuevo testamento. Ante todo, con el texto de Lucas, donde se habla del administrador acusado de malversación, al que el dueño le llamó

vit eum et interrogavit: *quid est hoc quod audio de te? Redde rationem villicationis tuae*[122]. Et secundo ex illo Gen. 18: *Clamor Sodomorum et Gomorreorum multiplicatus est, descendam et videbo utrum clamorem, qui venit ad me, opere compleverint*[123]. Ex quibus locis colligitur quod nisi praecedente infamia aut clamorosa insinuatione, non est ius procedendi via inquisitionis. Quod potest confirmari ex illo Gen. 4 de Chain.: *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra*[124].

[DUBIUM PRIMUM]

Sed insinuant sese circa hanc conclusionem dubia nonnulla. Primum quo iure nitatur haec conclusio. Apparet enim repugnare iuri et ratione naturali. Nam, praeter argumenta ante quaestionem obiecta arguitur sic. Officium et cura praelatorum est non dissimulare peccata quae norunt, de qua negligentia reprehenditur Heli sacerdos 1 Re. 2, quod refert Innocen. ca. Licet Heli, De simonia. Sed duo aut tres testes satis sunt ad convincendum et puniendum reum, quia ut est Deut. 17 et Matth. 18: *in ore duorum vel trium stat omne verbum*. Ergo quomodocumque iudex cognoscat crimen per duos aut tres testes, licet nulla praecesserit infamia, potest et debet reum punire.

Respondetur, fundamentum huius conclusionis hoc esse, quod neminem iudex punire potest, nisi ad petitionem partis, puta, accusatoris, vel vicem gerentis accusatoris. Et ratio est, ut egregie docet S. Tho. 2-2, q.67, ar. 3 quod iudex (inquit Arist. 5 Ethi.) est interpres et custos iustitiae, ad quem confugiunt qui iniuriam patiuntur, tanquam ad iustitiam quandam animatam. Iustitia vero, quia est aequalitas, non est nisi inter duos. Quapropter iudex non constituit iustitiam, nisi inter duos, quorum alter sit actor, alter vero reus, inter quos iudex fit ut medium in neutram partem inclinans. Unde et gentibus lumine naturali lex erat, neminem sine accusatore punire, quam Festus ille commemorat Actu. 25: *Non enim est* (inquit) *consuetudo romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina, quae ei obiiciuntur*[125]. Et Ambrosius super illud 1. Cor 5 de incestuoso: *Iudicis* (inquit) *non est, sine accusatore damnare quenquam, quia et Dominus Iudam, cum fur esset, sciebat, sed quia non est accusatus, minime abiecit*[126]. Atqui, Deus ipse, cui omnia patent, non castigat sine accusante, saltem conscientia peccatoris, secundum illud Rom. 2: *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum iudicabit Deus occulta*

122. Lc 16, 2. 123. Gen 18, 20-21. 124. Gen 4, 10. 125. Act 25, 16. 126. *In Epistolam B. Pauli ad Corinthios Primam*, c. 5: PL 17, 219.

y preguntó: *¿Qué oigo decir de ti? Rinde cuentas de tu administración* (16, 2). Y, después, por el texto del Génesis: *El clamor de Sodoma y Gomorra se ha agrandado, y voy a bajar y ver si ha tenido lugar el clamor que llega hasta mí* (18, 20-21). De estas palabras se colige que no es justo proceder por vía de inquisición, cuando no precede infamia o sospecha pública. Y esto mismo se confirma por el texto de las palabras dirigidas a Caín: *La sangre de tu hermano Abel clama a mí desde la tierra* (Gen 4, 10).

[PRIMERA DUDA]

Pero surgen algunas dudas sobre esta conclusión. La primera es acerca del derecho en que se funda la conclusión. Y es que parece contradecir el derecho y la razón natural, como aparece por el siguiente argumento, además de los que presentan las objeciones. Los prelados tiene por deber y función no ocultar los crímenes de los que les llega noticia y por eso el sacerdote Helí fue reprendido por negligencia, como recoge el capítulo *Licet Heli*. Como dos o tres testigos son suficientes para inculpar y castigar a un reo, según el texto de que *con dos o tres testigos queda zanjado todo proceso* (Dt 17, 6 y Mt 18, 16), todo lo que un juez conoce por dos o tres testigos puede y debe castigarlo, aunque no precediera infamia.

La respuesta es que el fundamento de esta conclusión está en que un juez no puede condenar a nadie, a no ser a petición de parte, sea el acusador o a quien él delegue. Y la razón es, como opina sabiamente Sto. Tomás (2-2, q.63, a.3), que el juez es intérprete y guardián de la justicia, según se dice en el libro V de la *Ética*, y a él recurren los que sufren una injusticia, pues es algo así como una justicia personalizada. Pero la justicia, en cuanto igualdad, sólo existe entre dos, al menos. Por eso, el juez no pone justicia más que entre dos, uno de los cuales es el demandante y el otro el reo. El juez se sitúa imparcialmente entre ambos. Por este mismo motivo, la razón natural llevó a los gentiles a legislar que nadie fuera castigado sin acusador, como arguyó Festo: *No es costumbre entre los romanos condenar a un hombre antes de que el acusado se enfrente con los acusadores y se le dé la posibilidad de defenderse de lo que se le incrimina* (Act 25, 16). Y S. Ambrosio explicó el texto de I Cor sobre el incestuoso diciendo que: *No es competencia del juez condenar a uno sin acusación, pues el mismo Señor conocía el latrocinio de Judas pero no lo condenó porque no había acusación*. Y también Dios mismo, a quien todo está patente, no castiga sin acusador, cuando menos cumple esa función la conciencia del pecador, según el texto: *Siendo testigo su conciencia, y contrapuestos sus juicios acusadores y defensores, Dios juzgará las*

hominum[127]. Quinimmo, in finali iudicio stabunt quodammodo accusatores publici, ut innuitur Matth. 12: *Viri ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam*[128]. Est ergo lex celebratissima, ut, cessante accusatore, nullus subeat poenam legis. Unde Felix papa: *Si legitimus* (inquit) *non fuerit accusator, non fatigetur accusatus*[129], extra De Accus. ca.1, et l. Rescripto. ff. De mune. et hono.: *Si quis accusatorem non habet ab honoribus prohiberi non debet, quemadmodum non debet is cuius accusator destiterit*[130]. Quam legem insinuavit redemptor noster Ioann. 8: *Nemo te condemnavit mulier? Nec ego te condemno*[131]. Satis enim pacatus et tranquillus est status publicus, si publica et notoria peccata non dissimulentur, et petentibus vindictam, resarciantur iniuriae. Quare, iudices non debent, tanquam hostes, occulta peccata praeter ius in publicum traducere, sed, ut patres, ex charitate corripere, aut dissimulatione praeterire. Quocirca, quando quis sine actione et accusatione denunciat crimen (quia tunc merus denunciator non est accusator, nec est pars adversa) non potest iudex denunciatum punire, sed solum, ut supra diximus, fraternaliter admonere, ut caveat in futurum; alias idem esset accusator et iudex, quod iure (sic) strictissime cohibent 4, q.4, c.2 et cap. Multi 2, q.1.

At vero praeter proprium accusatorem, sunt multa quae prae se ferunt vicem accusatoris. Primo, quando crimen est in perniciem publicam, sola denunciatio valet pro accusatione. Nam in tali casu quilibet habet ius accusandi, ut diximus quaest. proxima. Sed in criminibus privatis, quando sunt notoria, tunc evidentia ipsa facti valet pro accusatore, ut habetur cap. Evidentia, extra De accus. At vero in occultis, quando proceditur per denunciationem fraternam, tunc ante rebellionem, quia nulla est accusatio, non potest esse punitio, quando vero denunciatus non audit ecclesiam, rebellio est pro accusatore. Quando vero proceditur via inquisitionis, infamia aut indicia funguntur officio accusatoris, ut habetuur in dicto cap. Qualiter et quando: ecce fundamentum et rationem conclusionis, qua iudex sine infamia, via inquisitionis neminem damnare potest. Et de hoc reprehenditur Heli, quod filios non correxisset, cum essent publice diffamati, quod eius verbis constat loco citato: *Quare facitis res huiuscemodi, quas ego audio, res pessimas, ab omni populo? Non enim est bona fama, quam ego audio.*

Nec solum id verum est, quod nemo via inquisitionis sine infamia condemnari potest, sed et hoc praeterea, quanquam sit infamia, et inquisitus convincatur, non debet damnari tota poena legis, ac si esset accusatus. Quod expresse habetur in dicto cap. Inquisitionis, ubi legitur, quod si crimen de quo quis

127. Rom 2, 15-16. 128. Mt 12, 41. 129. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.1, c.1. 130. *Dig.* **50, 4,** 6 &2. 131. Io 8, 10-11.

acciones secretas en el día (Rom 2, 15-15). Es más; en el juicio final también habrá acusadores públicos, como insinúan las palabras: *Los ninivitas se levantarán en el juicio con esta generación y la condenarán* (Mt 12, 41). Existe, en efecto, una ley aprobada por todos que, si desiste el acusador, no se condene a nadie. Por eso el papa Félix dijo en el título *De Accusationibus* del Libro Sexto: *Si no hay acusador legítimo, no se moleste al acusado.* Y la ley Rescripto dice: *Nadie debe ser privado de los honores si no hay acusador, o si el acusador desistió en su acusación.* Ley que, por lo demás, insinuó nuestro redentor cuando dijo: *¿No te condenó nadie, mujer? Pues yo tampoco te condeno* (Ju 8, 10) Y es que es suficiente la paz y la tranquilidad que se obtienen cuando se procede contra los pecados públicos y notorios y se da satisfacción a quienes piden justicia contra las injurias. Y por eso los jueces no deben hacer público lo que está secreto, comportándose como enemigos, sino corregir por caridad o disimular lo oculto, comportándose como padres. Por lo mismo, cuando alguien denuncia un crimen sin demanda ni acusación, es decir, cuando no es acusador ni parte contraria, no puede el juez castigar al denunciado, sino sólo amonestarlo fraternalmente para que no reincida en adelante, como dijimos antes; en caso contrario, serían el mismo acusador y juez, lo cual reprueban los cánones *Nullus* y *Multi.*

Pero, fuera del mismo acusador, hay cosas que cumplen el oficio del acusador. Primero, si el crimen redunda en daño público, la sola denuncia equivale a acusación, pues en este caso cualquiera está facultado para acusar, como dijimos en la cuestión anterior. Pero también en los crímenes privados, si son notorios, la evidencia del hecho hace de acusador, como afirma el capítulo *Evidentia.* En cambio, en los crímenes ocultos, en que se aplica la denuncia fraterna, no cabe aplicar castigo antes de que acabe en rebeldía, pues no hay denuncia, pero si el denunciado se rebela, entonces su rebeldía hace de acusador. Y cuando se procede por vía de inquisición, también la infamia o los indicios existentes hacen las veces de acusador, como se dice en el capítulo *Qualiter et quando.* Y este es el fundamento y la prueba de la conclusión: el juez no puede condenar a nadie por vía de inquisición sin previa infamia. Por este motivo fue reprendido Helí, quien no corrigió a sus hijos, aunque públicamente se les difamaba, como se lee en el texto citado: *¿Por qué os portáis de ese modo pésimo, que yo mismo he oído comentar a todo el pueblo? El rumor que oigo no es una buena fama* (I Sam 2, 23).

Pero no sólo es verdad que nadie puede ser condenado por vía de inquisición sin previa infamia, sino que, además, aunque exista infamia y sea convicto el infamado, no se le debe aplicar toda la pena legal, como si fuera un acusado. Esto se dice expresamente en el capítulo *Inquisitionis*, donde se dice

inquiritur sit tale quod impediat ordinis executionem aut retentionem beneficii, ut homicidium, aut simonia, tunc privandus est et condemnandus reus, ac si procederetur via accusationis. *Alioquin, secundum personae* (inquit) *merita et qualitatem excessus, poenam poterit iudicatis discretio moderari*[132]. Sed adhuc citra haec crimina poterit via inquisitionis convictus privari officio praelaturae, ut habetur in dicto c. Qualiter et quando, et facilius si sit temporale et regulare in religionibus.

[DUBIUM SECUNDUM]

Sed oritur dubium alterum ex solutione huius prioris, videlicet, an conclusio positia sit de iure naturali aut divino, adeo ut ecclesia non possit in illa dispensare. Videtur enim esse de iure naturae, nam iustitia suapte natura est aequalitas inter duos, inter quos iudex debet aequalitatem constituere. Ergo contra naturam iustitae est, ut iudex sine actore condemnaret reum, et per consequens quod sine infamia procederet ad inquisitionem. Et secundo videtur conclusio de iure divino, postquam papa corroborat illam testimoniis divinis.

Respondetur primo conclusionem esse de iure humano, ut patet in capitulis citatis. Secundo conclusio est valde conformis iuri et rationi naturali. Sed tertio dicimus illam non esse proprie de iure divino positivo, quia nullum est tale praeceptum in sacra scriptura, ut nemo sine infamia via inquisitionis damnetur. Et illa testimonia citata solum explicant factum divinum conformiter ad rationem naturalem. Et quarto dicimus quod non est de iure naturae, saltem non est de genere illorum qui sint immutabilia, qualia sunt praecepta Decalogi, quae dicit S. Tho. nullatenus esse dispensabilia. Ex quibus colligimus quod papa in ecclesia et princeps in foro suo pro magna et rationabili causa possent dispensare in tali lege, v.g. si essent frequentissimi criminosi et scelerosi homines a quibus respublica graviter perturbaretur, posset fieri lex, ut quotiescunque fuerint duo aut tres testes infligeretur poena legis, vel quando crimen esset gravissimum, ut statim conclusione tertia evidentius fiet, nam illa ratio, scilicet quod iudex debet constituere iustitiam inter duos, explicat id quod plurimum fieri debet, sed rationabilis causa potest facere ut testimonium duorum vel trium valeat pro accusatore, sicut evidentia facti. Nihilominus nemini praelatorum aut iudicum licet agere contra tenorem conclusionis, nisi in casibus expresse exceptis a lege, de quibus statim videbimus. Nam solus papa vel princeps posset mutare hanc legem.

132. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.1, c.21.

que si el crimen que se investiga es tal como el homicidio o la simonía, que anulan la legitimidad de la orden o la retención del beneficio, entonces hay que proceder a privar al reo y condenarlo, como si se hubiera procedido por vía de acusación, si bien en este caso *podría moderarse discrecionalmente la pena* –añade– *en atención a los méritos de la persona y la calidad del abuso.* Pero pudiéndose llegar, aún en estos casos de crímenes convictos por vía de inquisición, a la privación del oficio de prelatura, como se dice en el capítulo *Qualiter et quando*, sobre todo si es oficio temporal y regular en la vida religiosa.

[SEGUNDA DUDA]

La respuesta a la primera duda plantea una segunda duda, que es la de si la conclusión que hemos enunciado pertenece al derecho natural o al divino, hasta el punto de si la iglesia no podría dispensar en ello. Parece que es de derecho natural, ya que la justicia por su propia índole es una igualdad entre dos, a los que el juez debe poner en igualdad. Luego parece ir contra la naturaleza de la justicia que el juez condene a un reo sin actor e, igualmente, que se proceda a la inquisición sin previa infamia. Y, en segundo lugar, parece que es de derecho divino, pues el papa lo justifica con pruebas de la Escritura.

La respuesta es que, en primer lugar, la conclusión pertenece al derecho humano, como se aparece en los textos canónicos citados. Y, en segundo lugar, la conclusión es muy coherente con el derecho y la razón natural. Pero, en tercer lugar, afirmamos que no es propiamente de derecho divino positivo, pues no aparece en las Sagradas Escrituras el precepto que prohíba condenar a alguien por vía de inquisición sin infamia. Los textos que hemos aducido sólo refieren hechos divinos conformes con la razón natural. Y, en cuarto lugar, decimos que no es de derecho natural, al menos de aquellos preceptos inmutables, como son los preceptos del Decálogo, que son indispensables, según Sto. Tomás. De lo cual deducimos que el papa en la iglesia y el príncipe en su foro podrían dispensar de tal ley por causa notable y razonable, por ejemplo, si fuera grande el número de hombres criminales y despiadados que pusieran en grave peligro la sociedad, se podría promulgar una ley de que se infligiera la pena tan pronto como hubiera dos o tres testigos, o se tratara de un crimen gravísimo, como veremos a continuación en la conclusión secunda. El que el juez imparte justicia entre dos, es una un enunciado de lo que es habitual, pero pueden existir causas razonables para que el testimonio de dos o tres valgan como acusador, como sucede cuando hay evidencia del delito. Sin embargo, no es lícito a ningún prelado ni a ningún juez actuar contra el tenor de la conclusión, a no ser en casos expresamente exceptuados en la ley, como veremos enseguida. Sólo el papa o el príncipe podrían cambiar esta ley.

[DUBIUM TERTIUM]

Tertium dubium est quaenam infamia sufficiat ad procedendum via inquisitionis, utrum sit destinatus certus numerus testium quod sufficiat facere infamiam, nam sunt nunnulli canonistae qui in dicto cap. Inquisitionis censeant denarium numerum esse necessarium ad faciendam infamiam.

Ad hoc nihilominus respondetur quod quanquam fama, si accipiatur pro bona fama secundum ius, sit illaesae dignitatis status moribus et legibus comprobatus ff. De var. et extraor. cogni. l. Cognitionum, tantum quantum attinet ad propositum ut notat Bartho. ff. De quaestioni. l. De minore et Tormenta, fama est communis opinio voce manifestata ex suspicione proveniens, quae si sit de malo, dicitur infamia. Unde ad rationem infamiae, quantum ad qualitatem testium, exigitur quod sit opinio bonorum. Unde in capitulo Qualiter et quando habetur quod *infamia non debet procedere a malevolis et maledicis, sed a providis et honestis, non semel tantum sed saepe*[133]. Sed quantum ad numerum testium nihil in iure definitum est, nam in cap. Inquisitionis solum habetur quod propter dicta paucorum non debet quis reputari infamatus, nisi opinio eius apud bonos et graves laesa existat. Quare, iudicium sufficientis infamiae sumendum est ad arbitrium boni viri, quando iam opinio dicitur esse communis. Sed putant aliqui quod numerus denarius sicut sufficit facere populum, ita sufficit facere opinionem commnem. Nihilominus illa non est regula certa, sed regula est (ut dicit glossa in dicto cap. Inquisitionis) quod rumor sit sparsus per maiorem partem viciniae, aut per maiorem partem collegii, aut universitatis in qua quis commoratur, ut notat Bartho. loco citato. Hostiensis distinguit inter clamorosam insinuationem et infamiam, quod clamorosa insinuatio sit inter paucos, sed infamia inter multos. Sed existimo nullam esse differentiam, sed utranque esse inter multos, ut censuit illic Innocentius. Nec requiritur ad infamiam quod sint testes omnes oculati, sed satis est quod audierint a fide dignis, vel habuerint indicia et coniecturas sufficientes. Infamia tamen ex auditu licet sufficit ad inquirendum, non tamen ad condemnandum. Sed quando non inveniuntur legitimi testes, tunc infamatus tenetur se compurgare, ut habetur in dicto cap. Inquisitionis. Atqui maior infamia requiritur in maioribus criminibus quam in minoribus. Et ut habetur in dicto cap. Qualiter et quando multo maior infamia requiritur ad inquirendum adversus praelatos et magistratus quam adversus personas privatas. Nam praelati positi sunt quasi signum ad sagittam, et frequenter odium multorum incurrunt. Immo habetur illic quod adversus praelatos non est inquirendum, nisi quando infamia est tanta, ut sine scandalo tolerari non possint (sic). Sed est praeterea adnotandum quod ubi sunt manifesta indicia, non est necessaria alia infamia, nam indicia aequipo-

133. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.1, c.24.

[TERCERA DUDA]

La tercera duda es qué infamia es suficiente para proceder por vía de inquisición: si está asignado un cierto número de testigos para convertir el hecho en infamia. Y es que hay algunos canonistas que a propósito del capítulo *Inquisitionis* opinan que son necesarios diez para constituir infamia.

La respuesta es que la fama, entendida como buena fama en lo judicial, se suele definir como estado de dignidad incólume comprobado en las costumbres y las leyes (cf. Ley *Cognitionum*). Pero para nuestro propósito podría definirse la fama como opinión común manifestada oralmente y fundada en sospechas, la cual si es de algo malo se llama infamia. Así la entiende Bartolo a propósito de las leyes *De minore* y *Tormenta*. Se deduce entonces que en la razón de infamia entra que, en cuanto a la cualidad de los testigos, sea opinión de los buenos. Por eso en el capítulo *Qualiter et quando* consta que *la infamia no debe proceder de los malvados y de los maldicientes, sino de los prudentes y honestos y no una sino repetidas veces*. Ahora bien, en cuanto al número de testigos no hay nada definido legalmente, pues en el capítulo *Inquisitionis* sólo se lee que nadie debe considerarse difamado por los dichos de unos pocos, mientras no sea opinión de los buenos y serios. En este sentido, el juicio sobre si hay suficiente infamia hay que tomarlo atendiendo al juicio de un buen hombre, si se trata de algo que es de opinión común. Sin embargo, algunos piensan que para hacer pueblo bastan diez, lo mismo sucede para hacer opinión común. Pero no es una regla cierta, pues sólo es regla –como dice la glosa del capítulo *Inquisitionis*– que se haya esparcido el rumor entre la vecindad, o entre la mayor parte del colegio o de la universidad en que se mora, como dice Bartolo en el ligar citado. El Hostiense distingue entre sospecha pública e infamia en que la primera acontece entre pocos, mientras que la infamia entre muchos. Pero yo juzgo, al contrario, que no hay diferencia y que ambas requieren que sea entre muchos, como pensaba Inocencio. Ni tampoco requiere la infamia que haya testigos oculares, pues basta que sea de oídas de personas fidedignas o que tuvieran indicios y conjeturas suficientes. Ahora bien, la infamia de oídas es suficiente para condenar, pero no para iniciar la inquisición. Y si no se encuentran testigos legítimos, el infamado debe reformase, como dice el capítulo *Inquisitionis*. Y se requiere mayor infamia en crímenes mayores que menores y, como consta en el mismo capítulo, se requiere mayor infamia para investigar a prelados y jueces que a otras personas privadas. Y es que los prelados están puestos como signo de contradicción y muchas veces son objeto de odios infundados. En ese mismo lugar consta que no hay que pasar a la inquisición de prelados más que cuando la infamia es tan grande que no puede acallarse sin escándalo. Y también hay que advertir que, si los indicios son manifiestos, no hay que hacer cuestión de la infamia, pues los indicios ya

llent infamiae. Unde S. Thomas 2-2 quaestione 69, articulo secundo, tria ponit sub disiunctione, sufficientia ad interrogandum iuridice reum aut testem, scilicet, infamiam, aut indicia, aut semiprobationem. Et semiprobatio est unus testis omni exceptione maior.

Quod si quis arguat contra tertium membrum: in cap. Inquisitionis, ut dictum est, cavetur, ut, quanquam sint duo aut plures testes iurati non condemnetur aut inquiratur reus, nisi adsit infamia. Ergo semiprobatio sola non sufficit. Respondetur quod semiprobatio sufficit ad interrogandum reum vel testem, quando proceditur via accusationis. Quando enim quis accusat et adducit unum testem, tunc, licet ille non sufficiat ad condemnandum reum, sufficit tamen ad interrogandum alios testes, et reum ipsum. Et idem est ubi denunciatio habet vim accusationis, ut in crimine haeresis, et aliis quae sunt in perniciem publicam. Sed ubi proceditur per nudam denunciationem et inquisitionem, non sufficit semiprobatio, nisi adsint vel infamia, vel indicia manifesta.

[DUBIUM QUARTUM]

Sed ad maiorem evidentiam conclusionis movetur dubium quartum. An quando crimen est notorium, sed persona quae crimen admisit est secreta, ius habeant iudices inquirendi malefactorem, v.g. inventum est cadaver occisi hominis iacens in via, an liceat interrogare vicinos quisnam hominem occiderit.

Et ad partem affirmativam arguitur primo autoritate S. Thom., qui (ut refert praeter alios Caie. 2-2, q.69, ar.2) dum esset bachalarius Parisius, et in conventu accidisset flagitium quoddam, consultus liceret ne inquirere occultum malefactorem, respondit licitum esse et expedire.

Et confirmatur. Quia, ut supra diximus, evidentia patrati sceleris locum habet accusatoris, sed quando factum est notorium iam est evidentia patrati sceleris. Ergo tunc sine alia infamia potest procedi via inquisitionis, quemadmodum si procederetur via accusationis.

Et secundo arguitur ex consuetudine, nam ubicumque crimen est notorium solent iudices procedere ad inquisitionem malefactoris. Et videtur rationabilis consuetudo, alias censerentur dissimulare iudicia, et correctiones criminum, unde populus scandalum acciperet, si iudices in tali casu non sollicite disquirerent delinquentes.

Nihilominus respondetur quod hoc quod apud aliquos est dubium, certe nullam habet obscuritatem, si semel intelligatur statuta conclusio. Nam canones illi citati, scilicet, quod sine infamia non procedatur via inquisitionis, hoc manifeste praetendunt, quod quamvis crimen sit notorium, si peccator sit adeo

equivalen a infamia. Por eso Sto. Tomás pone tres motivos que disyuntivamente son suficientes para interrogar judicialmente al testigo o al reo, que son la infamia, los indicios y la semiprueba, que se da cuando hay un testigo excepcional (2-2, q. 69, a.2).

Quizá alguien pueda argüir contra el tercer miembro que en el capítulo *Inquisitionis* se precave que no se condene ni se investigue un reo, aunque haya dos o más testigos, mientras no haya infamia. Luego parece que no basta la sola semiprueba.

A esto se responde que la semiprueba es suficiente para interrogar al reo o al testigo, si se procede por vía de acusación. Pues cuando alguien acusa y aduce un testigo, aunque no sea suficiente para la condena, lo es para interrogar a otros testigos o al mismo reo. Y lo mismo pasa cuando la denuncia tiene fuerza de acusación, como en el crimen de herejía y en otros que dañan la sociedad. Pero si se procede por la simple denuncia e inquisición, no basta con la semiprueba, si no concurren la infamia e indicios manifiestos.

[CUARTA DUDA]

Para hacer más patente la evidencia de la conclusión se suscita una cuarta duda: si el crimen es notorio, pero es secreta la persona que lo cometió, ¿tienen los jueces derecho a buscar el criminal? Por ejemplo, se encontró en la calle un cadáver de un hombre matado, y se cuestiona si está permitido interrogar los vecinos quién lo mató.

La respuesta afirmativa se funda, en primer lugar, en la autoridad de Sto. Tomás, quien cuando era bachiller en París y en el convento se cometiera un delito, según relata entre otros Cayetano (In 2-2, q. 69, a. 2), se le consultó si no sería lícito buscar el delincuente oculto y él respondió que sería lícito y conveniente hacerlo.

Lo anterior se confirma porque la evidencia del crimen cometido hace las funciones de acusador, como dijimos. Y si el hecho es notorio, estamos ante la evidencia del crimen cometido. En tal caso puede procederse por vía de inquisición sin que exista infamia, al igual que se procedería por vía de acusación.

Un segundo argumento se funda en la costumbre de los jueces de proceder a la inquisición del delincuente cuando el crimen es notorio. Estamos ante una costumbre razonable, ya que, de hacer lo contrario, parecería que prevaricaban en el juicio y en la represión del crimen, lo cual escandalizaría al pueblo, que lo interpretaría como falta de celo en la persecución de los delincuentes.

No obstante lo anterior, respondemos que lo que algunos tienen como dudoso, no tiene ninguna dificultad, si se entiende bien la conclusión propuesta. Los cánones citados acerca de que no se proceda por vía de inquisición sin infamia se refieren claramente al caso de que sea desconocido el pecador y no

occultus, ut nulla sint indicia, nec infamia personae, non procedatur ad inquisitionem eiusmodi occulti peccatoris. Verba sunt in dicto cap. Cum oporteat: *Nisi super praedictis famam ipsius* (scilicet personae) *laesam esse noveritis, vos ad inquisitionem non subito procedatis*[134]. Et in capit. Inquisitionis habetur *nullum esse pro crimine super quo aliqua non laborat infamia puniendum*[135]. Et in dicto c. Qualiter et quando: *Si super excessibus suis quisque fuerit infamatus, tunc procedendum est ad inquisitionem*[136]. Et testimonia ipsa divina testantur requiri infamiam personae ad inquisitionem, scilicet, *clamor sodomorum multiplicatus est*, et in evangelio de villico: *quid est quod audio de te?* Est ergo in iure definita conclusio, quod quanquam crimen sit notorium, nisi sit infamia personae, non procedatur ad inquisitionem. Unde dimanat aliud ius, ut statim videbimus, videlicet quod confessus crimen non interrogetur de socio, quia quanquam iam tunc crimen est notum, tamen socius est occultus.

Et secundo probatur ratione. Canones illi et iura quod sine infamia non procedatur ad inquisitionem, fundantur in illo evangelii Matth. 7: *Nolite iudicare*[137], ubi secundum Augustinum cohibemur iudicare temere de occultis peccatis. Sed quanquam crimen est notorium, si non sit infamia, aut indicia personae, tunc temere quis iudicaret quisnam fecerit. Ergo hoc non licet inquirere.

Ad hoc respondent nonnulli, non esse licitum interrogare in particulari, utrum Petrus occiderit, nam talis interrogatio non potest fieri sine suspicione, et iniuriam irrogat qui sine coniecturis male suspicatur de proximo. Sed dicunt quod licitum est tunc in genere, et interrogare sub iuramento quisnam perpetravit hoc crimen. Sed certe haec distinctio non satisfacit. Nam si qui interrogatur in genere tenetur respondere in particulari, eadem fere iniuria est interrogare an Petrus fecerit, et interrogare quis fecerit.

Et tertio arguitur particulariter contra hanc solutionem. Si, dum crimen est notorium, licet in genere inquirere malefectorem, sequeretur quod si inter alios forte interrogaretur ipse malefactor teneretur confiteri prioprium crimen, nam certe si illa interrogatio esset iuridica, sicut testes, tunc tenerentur respondere quis fecerit, ita et reus ipse. Sed consequens nullus concederet, videlicet quod aliquis teneretur confiteri crimen proprium, de quo non est infamatus, nec sunt manifesta indicia. Habetur ergo sensus conclusionis, quod quanvis crimen sit notorium, non licet inquirere peccatorem sine infamia, exceptis tamen nonnullis casibus, ut in crimine laesae maiestatis, et aliis quos adnotavimus in tertia conclusione. Adiecerim tamen huic responsioni quod quando

134. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.1, c.19. 135. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.1, c.21 &1. 136. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.1, c.24. 137. Mt 7, 1.

haya indicios ni infamia de persona alguna, aunque el crimen sea notorio. En tal caso, no se proceda a la inquisición del pecador oculto. Así son las palabras expresas del capítulo *Cum oporteat*: *De no tener conocimiento de que la fama* (se sobreentiende, de una persona) *se encuentra mancillada, no paséis inmediatamente a la inquisición*. Y en el capítulo *Inquisitionis* consta que *no hay que castigar a nadie por un crimen por el que no está infamado*. Y en el citado capítulo *Qualiter et quando*: *Si alguien está infamado por sus excesos, hay que proceder a la inquisición*. También los testimonios divinos comprueban que se requiere infamia de la persona para proceder a la inquisición, como aquello de *el clamor de Sodoma se ha divulgado* y en el evangelio se pregunta al administrador infiel: *¿Qué es lo que he oído de ti?*. En conclusión, en el derecho está claro que de no existir infamia de la persona, no se debe proceder a la inquisición, aunque el crimen sea notorio. Y de ahí deriva otro derecho, que luego veremos, que es el de que el confeso de un crimen no sea interrogado sobre su socio, pues el socio es oculto aunque el crimen ya sea conocido.

Hay un segundo argumento tomado de la razón. Los cánones y leyes que preceptúan que no se proceda a la inquisición sin previa infamia se fundan en las palabras evangélicas: *No juzguéis* (Mt 7, 1). Dice S. Agustín que con ello se nos veta juzgar temerariamente de los pecados ocultos, como ocurre cuando alguien juzga temerariamente quién cometió un crimen, que, a pesar de ser notorio, no hay infamia ni indicios sobre el agente. Por tanto, no está permitido investigar esto.

A esto último responden algunos que no es lícito interrogar en concreto si Pedro cometió el homicidio, ya que tal pregunta conlleva una sospecha y quien sin razones sospecha del prójimo, le infiere una injuria. En cambio, sería lícito para ellos el hacerlo en general e interrogar bajo juramento quién cometió el crimen.

Tal distinción no es convincente, pues, si a quien se le interroga en general, ha de responder con algo particular, se concluiría que es la misma injuria preguntar si Pedro lo hizo, que preguntar quién lo hizo.

Un tercer argumento contempla esta solución en particular. Si cuando el crimen es notorio, fuera lícito interrogar en general sobre el malhechor, se seguiría que si uno de los interrogados fuera el mismo malhechor, debería confesar su propio crimen, pues a las preguntas del juez deben responder en verdad los testigos, que en el caso sería el mismo reo. Pero nadie admitiría que alguien esté obligado a confesar su propio crimen, del que no ha sido infamado ni hay indicios manifiestos. Y así llegamos a lo que afirma la conclusión, a saber, que no es lícito interrogar al pecador que no está infamado, aunque el crimen sea oculto, si se exceptúan contados casos, como el crimen de lesa majestad y otros que recogimos en la conclusión tercera. Y añadiría a esta respuesta que si el

crimen est notorium, et patrator occultus, forte liceret in genere inquirere, non quidem quis patraverit, sed inquirere aliqua indicia, v.g. possent tunc interrogari testes an sciant qua hora occisus est homo, quibus armis, si forsan ex illis testimoniis sumantur indicia sufficientia occisoris, et tunc habitis indiciis, poterit descendi ad inquisitionem personae. Hoc dixerim sub dubio. Alii iudicent sitne verum, necne.

Unde ad autoritatem S. Thomae in contrarium respondetur quod si verum est tunc iuvenem ita sensisse, tamen (ut fertur) non fuit tunc eius sententia probata magistris. Quare in Summa sententiam mutavit 2-2, quaest. 69, arti. secundo.

Ad confirmationem respondetur quod tunc evidentia patrati sceleris valet pro accusatore, quando non solum crimen sed patrator criminis notorius est. Et ille est sensus verborum Augustini in capit. Evidentia. De accusationibus.

Ad consuetudinem, quae videtur in contrarium inolevisse, dicemus in fine tertiae conclusionis.

[V DUBIUM]

Quintum dubium est utrum e converso quando persona diffamata est et convicta de uno crimine possit iure interrogari de aliis criminibus occultis. Est enim opinio Petri de Pal. affirmativa in 4. dist. 19, quaest. 4. Et fundamentum eius est: quia ratio (inquit) qua non licet iudicare de occultis, non est propterea quod crimen sit occultum, sed propterea quod persona sit occulta. Ergo quando iam persona est diffamata de uno crimine, licitum est de aliis interrogare. Et peccator interrogatus de occultis criminibus tenetur confiteri veritatem. Immo addit quod non solum de se, sed de sociis, quando sunt alii diffamati de eodem crimine, tenetur respondere, si interrogetur de aliis criminibus sociorum.

Caietanus loco citato oppositam sententiam tenet, cui censeo omnino subscribendum esse. Nam expresse in canonibus citatis De accus. habetur quod non solum requiritur infamia personae ad inquisitionem, sed quod non potest fieri inquisitio, nisi de illo crimine, de quo quis est infamatus. Legitur enim in capi. Cum oporteat: *Discretioni vestrae mandamus quod nisi super praedictis famam ipsius laesam esse noveritis, vos ad inquisitionem illorum non subito procedatis*[138]. Et in cap. Inquisitionis legitur: *Respondemus, nullum esse pro crimine super quo aliqua non laborat infamia puniendum*[139]. Et S. Thom. 2-2, q.70, ar. 1 dicit quod si exigatur ab aliquo testimonium de occultis peccatis, de quibus infamia non praecessit, non tenetur ad testificandum. Requiritur ergo infamia personae et de delicto, ut iuste fiat inquisitio.

138. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.1, c.19. 139. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.1, c.21 &1.

crimen es notorio y el agente oculto, quizá sería lícito interrogar en general no quién lo cometió, sino sobre algunos indicios, como, por ejemplo, interrogar a los testigos si saben en qué hora se cometió el crimen, o con qué armas, para deducir con esos testimonios suficientes indicios sobre el agente y, una vez que se poseen indicios, pasar a interrogar sobre la persona. Pero esto lo planteo como duda y que los demás juzguen si es verdad o no.

Al recurso a la autoridad de Sto. Tomás en contrario, respondemos que puede ser que, de ser cierto el hecho, pensara eso de joven, pero los maestros no aprobaron su opinión, como se dice, y, en todo caso, cambió su opinión en la *Summa Theologiae* (2-2, q. 69, a.2).

A la confirmación respondemos que, en tal caso, la evidencia del crimen cometido hace de acusador, en que es notorio el crimen y también su ejecutor. Ese es el sentido de las palabras de S. Agustín en el capítulo *Evidentia*.

Y al final de la tercera conclusión responderemos a la costumbre arraigada, que se alega en contrario.

[QUINTA DUDA]

La quinta duda es si, al revés, cuando una persona está difamada y convicta de crimen, pueda ser interrogada de otros crímenes ocultos. Hay la opinión afirmativa de Pedro de Palude en *4 Sent.*, d. 19, q.4. Su fundamento está en que, como dice, la razón de no ser lícito juzgar de lo oculto no es que el crimen sea oculto, sino que la persona es desconocida. Por consiguiente, si la persona ya está difamada de un crimen, es lícito interrogarla sobre otros ocultos. El pecador a quien se interroga de crímenes ocultos debe confesar la verdad y dice que no sólo debe responder si se le interroga de algo propio sino también sobre los crímenes de los socios, si están difamados del mismo crimen sobre su persona.

Cayetano opina lo contrario y creo que hay que sumarse a su opinión. Los cánones antes citados dicen expresamente que no sólo se requiere infamia de la persona para la inquisición, sino también que sólo puede hacerse inquisición del crimen del que está difamado. En efecto, el capítulo *Cum oporteat* dice: *Exigimos de vuestra prudencia que de no tener conocimiento de que su fama se encuentra mancillada, no paséis inmediatamente a la inquisición.* Y en el capítulo *Inquisitionis* se lee: *Respondemos que no hay que castigar a nadie por un crimen por el que no está infamado.* Y Sto. Tomás dice que si se exige de alguien testimonio de sus pecados ocultos, de los que no ha sido infamado, no tiene obligación de confesarlo (2-2, q. 70, a. 1). Por tanto, se requiere infamia de la persona y del delito para que la inquisición sea justa.

Et hoc confirmatur ratione. Nam quanquam quis diffamatus de adulterio potest habere bonam famam in materia furti, et ideo iniuria fieret illi si interrogaretur de furto. Alias sequeretur quod quicunque infamatus de uno crimine licite interrogaretur de quibuscunque criminibus mundi, quod tamen nullus concederet. At vero duobus modis licet convictum de uno crimine interrogare de alio. Primo, quando unum est sufficiens indicium aut infamia alterius, ut si quis infamatus esset et convictus de adulterio et de consuetudine cum muliere, et postea invenitur necatus maritus adulterae in camera eius, iure posset tunc adulter interrogari de homicidio. Et si quis esset convictus de homicidio, et cadaver inveniretur expoliatum, posset interrogari de expolio. Et secundo quando non potest cognosci perfecte unum crimen sine cognitione alterius tanquam circunstantiae prioris, ut cum quis convictus est de consuetudine cum puella, iure interrogari potest, an ipsam defloraverit, et convictus de furto ecclesiastico iure potest interrogari an fregerit fores ecclesiae, quia istae sunt novae circunstantiae.

[DUBIUM ULTIMUM]

Sextum et postremum dubium est utrum iure convictus de crimine iure possit interrogari de sociis occultis, qui nulla laborant infamia, nam consuetudo fere est ubique omnes malefactores interrogare de sociis.

Dubium hoc satis definitum est utroque iure ad partem negativam, puta iura canonico cap. Cum monasterium. De confessis, et cap. Veniens. De testibus, et 15, q.3, cap. Nemini, et iure civili C. De accus. cap. finali, in quibus expresse cavetur ne confessi super aliorum conscientiis interrogentur, crimine laesae maiestatis excepto. Quae quidem iura confirmant illud quod dictum est in decisione quarti dubii, videlicet quod quanquam crimen sit notorium, non sit iustum occultos criminosos inquirere. Et eadem ratione deciditur utrumque dubium. Nam certe quamvis Petrus convictus fuerit de crimine, nullum ius est ipsum interrogare de sociis occultis. Immo fit illis iniuria, et est contra canones citatos in titulo De accus. illos inquirere, nisi praecedente infamia. Immo est contra legem evangelicam qua prohibemur de occultis temere iudicare. Et eadem est sententia Caietani in quinta responsione, quae est de hoc dubio ad fratrem Cherubinum de Florentia.

Sed nunquid sunt aliqui casus in quibus ius sit inquirere occultum aliquem peccatorem absque infamia aut clamorosa insinuatione antecedenti? De hoc sit secunda conclusio.

Y lo mismo se confirma por la razón. Uno puede estar difamado de adulterio, pero tener buena fama en materia de robo y, por tanto, se le haría una injuria grave si se le interrogara sobre robo. En caso contrario, se seguiría que bastaría estar infamado de un crimen para que se le pudiera interrogar de todos los crímenes posibles en el mundo, lo cual todos rechazarían. Pero hay dos casos en que lícitamente se puede interrogar al convicto de un crimen sobre otros. El primero, si el crimen es ya indicio de otro crimen, por ejemplo, al convicto de adulterio y de frecuentar una mujer, cuando después aparece asesinado el marido de la adúltera en su habitación, se le podría legítimamente interrogar sobre el homicidio. Otro ejemplo: si uno está convicto de homicidio y, luego, se advierte que el cadáver había sido expoliado, puede ser interrogado sobre el expolio. Y, segundo, cuando no puede conocerse por completo un crimen sin conocer otro que es circunstancia del primero, por ejemplo, el convicto de familiaridad con una joven puede ser interrogado si la defloró y el convicto de hurto eclesiástico puede ser interrogado si violentó las puertas de la iglesia, pues se trata de una nueva circunstancia.

[ULTIMA DUDA]

La sexta y última duda es si el convicto de un crimen puede ser interrogado sobre sus socios ocultos que no están infamados, pues es costumbre generalizada interrogar a todos los malhechores sobre sus socios.

Esta duda está solventada de forma negativa en ambos derechos. En el derecho canónico en el canon *Nemini,* en el capítulo *Veniens* y en el capítulo *Cum monasterium* del Libro Sexto. Y en el derecho civil en el capítulo final del título *De accusationibus*. En todos ellos se previene que no se interrogue a los confesos sobre la responsabilidad de otros, exceptuado el caso de lesa majestad. Estas leyes confirman lo que hemos afirmado en la solución de la cuarta duda, es decir, que, aunque el crimen sea notorio, no es legítimo interrogar a los criminales ocultos. Y la misma razón sirva para ambas dudas, ya que no hay derecho a que Pedro sea interrogado por sus socios ocultos, aunque él esté convicto de crimen, e incluso se les infiere una injuria y se violan los cánones citados en el título *De accusationibus*, si se hace inquisición sobre ellos sin infamia precedente. Finalmente, es también contra la ley evangélica que prohíbe juzgar temerariamente de lo oculto. Lo mismo sostiene Cayetano en su quinta respuesta a fray Querubín de Florencia, que versa sobre esta misma duda.

Pero ¿hay algún caso en el que legítimamente se pueda interrogar a un pecador oculto sin que preceda infamia o sospecha pública? Sobre esto versa la segunda conclusión.

[SECUNDA CONCLUSIO]

Inquisitio generalis iure fieri potest absque praevia infamia, aut actore aliquo, aut denunciatore.

Probatur quia illa non fit ad petitionem partis, sed ex mero officio iudicis. Tenentur enim tam praelati ecclesiastici quam saeculares magistratus statis temporibus visitare provinciam, dioecesim, aut conventum, ad explorandos subditorum mores, ut iubetur providenter iure canonico cap. 1 De off. ord. et cap. Cum olim. De accus. et cap. Romana. De cens. Libro 6 et iure caesareo l. Congruit. ff. De officio praesidis.

[DUBIUM]

At dubium suboritur hic. Quia videtur haec conclusio repugnare priori. Enimvero, si praelatus neminem punire potest via inquisitionis, nec specialiter adversus quempiam inquirere sine infamia reclamante, quidnam prodest inquisitio generalis?

Respondetur quod quamvis praelatus in inquisitione generali specialiter inquirere non potest adversus personam singularem sine accusatore aut infamia, nihilominus utilissima est id genus inquisitio. Debet enim primum omnium praelatus generaliter indicere, ut quicunque servato ordine iuris, denunciet quicquid noverit correctione dignum, tacendo illa quae sunt occulta, ut habetur capi. Qualiter et quando. El primero. De accusa. Et tunc subditi animadvertant an crimina quae noverint sint prorsus emendata, ita ut nullum supersit amplius periculum. Et haec nullatenus tenentur denunciare, nisi adsit accusator, aut nisi praecedente infamia interrogentur ut testes. Si vero crimen non est prorsus emendatum, tunc denunciandum est eo ordine qui expositus est quaestione quarta, ut videlicet si sit in perniciem publicam, aut in praeiudicium tertii, aut si sit periculum in mora statim canonice denuncietur. Si autem sit privatum, tunc praevia admonitione secreta fraternaliter denuncietur, si sit spes emendae, nam alias non est necessaria denunciatio.

Itaque (ut uno verbo dicamus) praelatus in inquisitione generali solum potest compellere subditos ad denunciandum crimina, in illis casibus, et eo ordine, quo ipsi tenerentur extra visitationem, praeterquam quod extra visitationem possent forsan differre tempus denunciandi, sed in visitatione tenentur statim denunciare ad iussum praelati.

[TERTIA CONCLUSIO]

Tertia conclusio. Inquisitio etiam specialis potest fieri absque infamia et clamorosa insinuatione praecedente, et absque indiciis delinquentis, in quibusdam casibus qui excipiuntur a prima conclusione, quos videre est apud

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

LA INQUISICIÓN GENERAL PUEDE HACERSE CONFORME A DERECHO SIN PREVIA INFAMIA, Y SIN ACTOR O DENUNCIANTE.

La prueba reside en que ésta no se hace a petición de parte, sino por oficio del juez. Los prelados eclesiásticos y los magistrados seglares están obligados en tiempos fijos a visitar su provincia, su diócesis o su convento, para indagar sobre las costumbres de los súbditos, como prevé el derecho canónico en el cap. 1 del De off. ord. y en los capítulos *Cum olim* y *Romana* del Libro VI y en la ley *Congruit* del derecho imperial.

[DUDA]

Surge aquí una duda y es que esta conclusión parece contrariar lo dicho en la primera. Si el prelado no puede castigar a nadie por vía de inquisición ni inquirir sobre nadie si no hay infamia, entonces ¿para qué sirve la inquisición general?

La respuesta es que, si bien el prelado en la inquisición general no puede interrogar a una persona particular sin acusador e infamia, no por eso deja de ser muy útil la inquisición general. Ante todo, el prelado debe proponer que todos denuncien lo que crean digno de corrección, respetando lo que hay que respetar y callando sobre lo que es oculto, como consta en el capítulo *Qualiter et quando, 1°*. Y, en consecuencia, los súbditos piensen si los males que conocen estén enmendados, hasta el punto de que ya no haya peligro en ellos, en cuyo caso no están obligados a denunciarlo, si no hay acusador o si no son interrogados como testigos por la infamia que existe sobre alguno. En cambio, si el mal no ha sido enmendado, hay que denunciarlo guardando el orden expuesto en la cuestión cuarta, o sea, cuando redunda en mal público o en perjuicio de terceros o si hay peligro en demorar la denuncia. Pero si es un mal privado, entonces debe denunciarse, previa amonestación fraternal secreta, cuando hay esperanza de enmienda, o, en caso contrario, no es necesaria la denuncia.

En consecuencia, y con la mayor brevedad, el prelado en la inquisición general sólo puede promover que los súbditos denuncien los males en aquellos casos y con el orden debido como si estuvieran fuera de la visita, salvo que fuera de la visita podría demorarse algo la denuncia, mientras que en la visita debe hacerse inmediatamente por mandato del prelado.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

La tercera conclusión es: TAMBIÉN LA INQUISICIÓN ESPECIAL PUEDE HACERSE SIN QUE PRECEDA INFAMIA O SOSPECHA PÚBLICA Y SIN INDICIOS SOBRE EL DELINCUENTE EN CIERTOS CASOS QUE QUEDAN EXCEPTUADOS DE LA PRIMERA CONCLUSIÓN.

Bartho. ff. Ad 1. Jul. de adul. l.2 post glossam, et Si publico, et super Extravag. Ad reprimendum, et per doctores canonistas in dictis capitulis Inquisitionis, et Qualiter et quando, qui tamen casus digni sunt ut examinentur.

Primus est quando in inquisitione non intenditur condemnatio aut poena inquisiti, sed evitatio erroris aut damni, ut cum inquiruntur merita personae antequam assumatur ad dignitatem. Nam illam tenetur facere praelatus ex debito officii, ne eligatur aut confirmetur indignus, ut habetur cap. Cum in multis et cap. Cum dilectus. Extra De elec., aut cum inquiritur impedimentum matrimonii, ne scilicet aliqui contrahant in gradu prohibito, cap. fi. De cland. despons.

Secundus casus est quando quis publice confessus est crimen proprium extra ordinem iuris. Nam propria confessio abunde suppetit pro infamia. Hic tamen casus intelligendus est sano modo, ut puta cum quis in publico coram multis crimen proprium confitetur. Nam propterea quod quis secreto coram uno aut duobus, immo etiam coram praelato, lapsu linguae aut alio modo, sponte diceret se commisisse aliquod crimen, aut si praelatus aperiret litteras subditi, in quibus subditus ipse assereret aliquod crimen admisisse, non esset certe ius inquirendi iudicialiter, sed solum fraternaliter corrigendi, nisi forsan crimina adversus bonum publicum vergeret.

Tertium casum excipiunt, quando iudex procedit ex mero officio, aut ad denunciationem publici officialis. Sed tamen ego non video quod amplius privilegium habet denunciatio publici officialis, quam denunciatio privatae personae, saltem quatenus ad hoc. Nec Bartholus dicit aliud, quam quod potest fieri inquisitio ad denunciationem publici officialis, quod probat p. 1. Ea quidem. C. De accus., ubi solum habet quod ea quae per officium publicum denunciantur, citra solemnitatem accusationis cognoscantur, ubi sermo est, ut dicit glossa, de criminibus notoriis. Colligamus ergo quod quando denunciatio publici officialis est de crimine pernicioso reipublicae, aut de crimine notorio, tunc, quia denunciatio, ut supra diximus, valet pro accusatione, potest sine infamia fieri inquisitio. Sed tamen si crimen est privatum, nec est in praeiudicium tertii, illud non incumbit officiali denunciare, et quanquam denunciet, non potest fieri inquisitio absque infamia vel indiciis, quemadmodum si denunciatio fieret ab alia persona privata.

Quartus casus excipitur propter incidentem cognitionem, ut si iudex inquirendo unum crimen detegit aliud, tunc potest inquirere de illo. Hoc tamen cum grano salis intelligatur, ut adnotavimus in quinto dubio circa primam conclusionem. Si enim quis inquiritur de concubinatu, de quo laborat infamia, et incidenter cognoverit iudex concubinam esse monialem aut consanguineam, tunc

Estos casos pueden consultarse en Bartolo sobre *Ad Legem Juliam de adulteriis* y *Ad reprimendum* de las *Extrav.*, como también en los canonistas, al exponer el capítulo *Inquisitionis* y *Qualiter et quando*, pero son casos dignos de ser examinados en particular. El primero de estos casos se presenta cuando en la inquisición no se intenta la condena o pena del inquirido, sino precaver un error o daño, como ocurre al inquirir los méritos de una persona antes de conferirle una dignidad. El prelado debe hacerla por obligación anexa a su oficio, para evitar elegir o confirmar al indigno, como consta en los capítulos *Cum in multis* y *Cum dilectus* del Libro Sexto, o cuando se indaga si hay impedimentos matrimoniales para contraer matrimonio, por ejemplo, en un grado prohibido, como consta en el capítulo final del título *De clandestinis desponsoriis*.

El segundo caso es cuando alguien confesó su propio crimen extrajudicialmente. Entonces la propia confesión suple la infamia. Pero este caso ha de entenderse correctamente, como, por ejemplo, referido de alguien que públicamente y ante muchos reconoce su crimen. Pero si se hace en secreto ante uno o dos, incluso ante el mismo prelado, porque se le va la lengua o de otro modo y, espontáneamente, dice que cometió ese crimen, o si el prelado hubiera abierto sus cartas personales y así se entera que había cometido un crimen, no hay ciertamente derecho a proceder judicialmente, sino tan sólo a corregir fraternalmente, al menos mientras no se trate de crímenes en manifiesto daño público.

Exceptúan un tercer caso, cuando el juez procede por oficio a la denuncia de un oficial público. Pero yo no veo qué privilegio mayor tiene la denuncia de un oficial público sobre la denuncia de una persona privada, al menos en esta materia. Y esto coincide con lo que dice Bartolo que puede hacerse inquisición para denunciar a un oficial público y así interpreta la ley *Ea quidem*, donde sólo se afirma que lo que se denuncia por oficiales públicos debe ser conocido sin que haya acusación solemne y a lo que se refiere es a los crímenes notorios, como dice la glosa. Entendemos, pues que cuando la denuncia de un oficial público versa sobre un crimen dañoso a la sociedad o un crimen notorio, entonces puede iniciarse la inquisición sin infamia, pues la denuncia vale por acusación, como dijimos antes. En cambio, si es un crimen privado y no hay daño de tercero, no incumbe al oficial denunciarlo y, si denuncia, no puede hacerse inquisición sin infamia o indicios, lo mismo que si la denuncia la hiciere una persona privada.

El cuarto caso se exceptúa por conocimiento fortuito, como en el caso del juez que, al investigar un crimen, descubre otro y puede investigar éste. Pero hay que entender esto con cierta medida, como afirmamos a propósito de la duda quinta de la primera conclusión. Si uno es interrogado sobre concubinato, sobre el que está infamado e, incidentalmente, el juez conoce que la concubina es monja o consanguínea, puede interrogar de esa circunstancia, porque es agravante del concubinato. Y, por semejanza, afirmaremos lo mismo

potest inquirere de illa circunstantia, quia aggravat concubinatum. Et eodem modo, ubicunque peccata habent talem connexionem quod unum est indicium alterius, aut unum non potest perfecte cognosci sine alio. Si tamen crimina sunt omnino disparata, tunc incidens cognitio occulti criminis non dat ius inquirendi. Ut si ille qui inquiritur de concubinatu inveniatur occultus homicida, non potest de homicidio fieri inquisitio absque infamia aut indiciis.

Quintus casus est quem ponit Bartholus in tertia sua regula, videlicet, quando iudex aut praelatus inquisitione generali comperit aliquem deliquisse, potest tunc ad specialem inquisitionem descendere. Sed tamen, nec ipse explicat hoc licere absque infamia, vel indiciis, nec ego ita credo. Imo quamvis in inquisitione generali comperiatur delinquens quispiam, et delictum probari possit, et non sit in perniciem publicam, nec in praeiudicium tertii, non potest de illo fieri inquisitio specialis, nec potest puniri, nisi solum fraternaliter. Posset tamen, si ille flagitiosus esset praelatus, privari officio regulari, propter periculum reiminis. Et certe si tunc fieret inquisitio sine infamia, esset contra ca. Inquisitionis et Qualiter et quando.

Sextus casus est propter atrocitatem criminis, ut patet in primis in crimine laesae maiestatis, de quo specialiter habetur in Extravag. Ad reprimendum, ut de plano: quod est citra solemnitatem iuris, procedatur ad inquirendum qui tale crimen commisit. Quare, absque infamia et manifestis indiciis, si quis occulte occidisset, aut percusisset principem, posset inquiri quicunque esset suspectus de tali crimine. Et additur hac ratione a iurisconsultis, quando facinus esset admissum adversus episcopum aut aliam personam huius ordinis, aut quomodocumque esset crimen atrocissimum. Quod forsan est verum. Nam ut supra diximus, non est adeo de iure naturae requisita infamia et indicia ad inquisitionem, quominus possit in hoc dispensari ob rationabilem causam.

Et postremo dicunt inquisitionem specialem fieri posse absque infamia et indiciis, quando crimen commissum esset in iudicio aut in conspectu iudicis. Et asserunt exempla de calumniatore, de falso teste, de iniquo tutore. Et credo hoc verum esse, non propter atrocitatem criminis, ut illi putant, sed propterea quia huiusmodi crimina sunt in praeiudicium tertii. Nam conclusio prima, videlicet quod absque infamia non potest fieri inquisitio, intelligitur de criminibus privatis, quae non sunt in praeiudicium tertii. Crimina enim publica, aut quae sunt in praeiudicium tertii, quomodocunque cognoscantur, inquirenda sunt et coercenda, si sunt in fieri, et damnum pendet in futurum. Unde si iudex comperit quod reus accusatus est per calumniam, sine alia infamia potest inquirere contra calumniatorem et punire, ut habetur C. De calum. l.1. Et idem si comperiat falsum testem, ut iubetur l. Nullum. C. De testibus; aut si comperiat quempiam falsam scripturam finxisse, ut l. Penultima C. De probationibus; aut si comperiat tutorem infideliter gerere rem pupilli, l. Tutorem. De his quibus

siempre que existan pecados relacionados de modo que uno es indicio del otro o uno no puede conocerse sin el otro. Al contrario, si los crímenes son totalmente dispares, entonces el conocimiento incidental del crimen oculto no da derecho a interrogar sobre el otro, como en el caso de quien, siendo interrogado sobre un concubinato, se detecta que es un oculto homicida, no puede hacerse inquisición del homicidio mientras no haya infamia o indicios.

El quinto caso es el que trae Bartolo en su tercera regla y es que si el juez o el prelado descubren en la inquisición general que alguien delinquió, pueden pasar a una inquisición especial. Sin embargo él no explica que esto sea lícito sin infamia ni indicios y yo no creo que sea así. En efecto, si en la inquisición general aparece un delincuente y no puede probarse su delito ni entraña daño público ni causa perjuicio a terceros, no puede establecerse una inquisición especial, ni puede ser castigado, a no ser fraternalmente. Podría, sí, en caso de que el delincuente fuera prelado privársele del oficio regular por el bien del gobierno. Y ciertamente que si se hiciera inquisición sin infamia se estaría infringiendo los capítulos *Inquisitionis* y *Qualiter et quando.*

El sexto caso se refiere a los crímenes atroces, como es ante todo el del crimen de lesa majestad, del que llanamente se hace excepción en la *Extrav. Ad reprimendum* que se proceda a investigar quién cometió el crimen sin atenerse a las condiciones legales. En consecuencia, si alguien mata o hiere al príncipe, podría investigarse a cualquiera que fuera sospechoso, sin que esté infamado o haya indicios manifiestos. Y, por la misma razón, los jurisconsultos aplican esto al delito cometido contra el obispo u otro de igual condición, con tal de que se trate de crimen atroz. Posiblemente esto es verdad, pues, como hemos dicha antes, la infamia y los indicios no se requieren por derecho natural hasta el punto de que no puedan ser dispensados por causa razonable.

Y como último caso dicen que puede hacerse la inquisición especial sin infamia ni indicios cuando el crimen se ha cometido en el juicio o en presencia del juez. Y aducen los ejemplos de un calumniador, un falso testigo o un tutor inicuo. Pienso que esto es verdad, no en razón de la magnitud del crimen, como ellos dicen, sino porque tales delitos van en perjuicio de terceros. Ya la primera conclusión, que sostenía que sin infamia no puede hacerse inquisición, se entendía de crímenes privados que no son en perjuicio de tercero. Y los crímenes públicos o los que son en perjuicio de tercero, de cualquier manera que se llegue a conocerlos, han de ser investigados y reprimidos si no están concluidos o el daño sigue actuando. Por lo tanto, si el juez advierte que la acusación al reo es calumniosa, sin que haya infamia puede proceder contra el calumniador y castigarlo, como consta en la ley 1 del título *De calumniatoribus*. Y lo mismo si comparece un testigo falso, como se manda en la ley *Nullum*, o que alguien falseó una escritura, como señala la ley *Penultima*, o que el tutor administra mal

ut indig. Et idem in universum observandum est in criminibus quae sunt in praeiudicium tertii.

Per haec facile solvitur ultimum dubium huius quaestionis, utrum convictus de proprio crimine iure posset interrogari de sociis occultis, qui nulla laborant infamia, nam consuetudo fere est ubique quoscunque malefactores interrogare de sociis.

[4. CONCLUSIO]

Ad dubium respondetur quarta et postrema conclusione. Nullus convictus de proprio crimine debet interrogari de occultis sociis, quorum nulla est infamia aut indicia manifesta. Conclusio haec in primis corollarie sequitur ex prima conclusione, quatenus exposita est in quarto dubio, ubi diximus quod quamvis crimen sit notorium non est ius inquirendi specialiter adversus quenquam, nisi sit de illa infamia aut indicia. Unde colligitur quod quamvis crimen sit notorium per confessionem huius malefactoris, nullum est ius inquirendi alios occultos socios.

Secundo conclusio expresse determinata est utroque iure, puta iure canonica, ca. Cum monasterium. De confess. et cap. Veniens. Extra De testibus et 15, q.3, cap. Nemini; de iure civili C. De acus. cap. fin. et ff De quaestio. l. Repeti, in quibus locis expresse cavetur ne confessi super aliorum conscientiis interrogentur, crimine laesae maiestatis excepto. Et inter theologos eadem est sententia Caietani in opusculis resp. 5 quae est de hoc dubio ad fratrem Cherubinum de Florentia.

Sed excipiuntur ab hac conclusione aliqui casus, quos notat Bartholus super dictam l. Repeti. Est primum omnium in consuetudine interrogare omnes latrones et fures de sociis. Et fundant iureconsulti hanc consuetudinem in l. Provinciarum. C. De feriis. Illic tamen non habetur expresse quod latrones interrogentur de sociis, sed quod eorum occulta consilia per tormenta conquirantur. Et est sermo specialis de quodam genere latronum Hisaurorum. Sed l. Divus Adrianus ff. De custodia reorum, habetur quod latrones interrogentur de sociis. Et idem colligitur ex l. 4, ff. Ad l. Iulliam peculatus, et Mandatis. Item falsarii monetae, puta, qui monetam adulterant aut falsam cudunt, interrogari debent de sociis, quod iubetur C. De falsa moneta l.1. Unde Bartholus in dicta l. Repeti, fingit hanc distinctionem. Quando sunt delicta quae non committuntur principaliter in odium alterius, sed propter commodum committentium, qualia (inquit) sunt latrocinium et adulteratio monetae, tunc convicti interrogandi sunt de sociis; quando vero sunt crimina quae committuntur in odium alterius, ut est homicidium, tunc convictus non debet interrogari de socio. Et ratio est (ut ait) quod quando flagitium commissum est in odium et iniuriam aliorum, tunc illi ad quos crimen spectat, poterunt accusare socios, et

los asuntos del pupilo, como está en la ley *Tutorem*. En general, lo mismo hay que decir de los crímenes que son en perjuicio de un tercero.

Con lo dicho es fácil solucionar la última duda de esta cuestión, que era si el convicto del propio crimen puede ser interrogado de sus socios ocultos, pero que no están infamados. Y es que hay la costumbre universal de interrogar a todos los malhechores acerca de sus socios.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

A esta duda responde la cuarta y última conclusión: NADIE CONVICTO DE SU PROPIO CRIMEN DEBE SER INTERROGADO ACERCA DE SUS SOCIOS OCULTOS SOBRE LOS QUE NO RECAE INFAMIA O INDICIOS MANIFIESTOS.

Esta conclusión se sigue, a modo de corolario, de la primera, tal como ha sido explicada en la cuarta duda, donde dijimos que no hay derecho a investigar especialmente a alguien, aunque el crimen sea notorio, mientras no existan infamia o indicios. De donde se sigue que no hay derecho a investigar a los socios ocultos, aunque el crimen sea notorio por confesión del malhechor.

Pero, además, la conclusión está fijada en ambos derechos. En el derecho canónico en el capítulo *Cum monasterium* y *Veniens* del Libro Sexto y el canon *Nemini*. Y en el derecho civil en el capítulo final del título *De accusationibus* y en la ley *Repeti*. En todos estos lugares expresamente se previene que no se interrogue a los confesos sobre las condiciones de sus socios, exceptuado el crimen de lesa majestad. Y entre los teólogos es también la opinión de Cayetano en su respuesta quinta de sus opúsculos a fray Querubín de Florencia, que versa sobre esta duda.

De esta conclusión se exceptúan algunos casos, que recoge Bartolo en su comentario a la citada ley *Repeti*. El primero es la costumbre de interrogar a todos los ladrones y maleantes sobre sus socios. Los jurisconsultos fundan esta costumbre en la ley *Provinciarum*, pero allí no consta expresamente que se interrogue a los ladrones sobre sus socios, sino que se sonsaque sus proyectos ocultos por tormentos. Y se hace mención especial de un tipo de ladrones. En la ley *Divus Adrianus* se recoge que los ladrones sean interrogados por sus socios y lo mismo se deduce de la ley *Lege Iulia peculatus*. También se manda interrogar sobre sus socios a los falsificadores de moneda, entendiendo los que las adulteran o fabrican, en la ley 1 del título *De falsa monete*. Parece, pues, que Bartolo imputa esta distinción a la ley *Repeti*. Cuando se trata de delitos que se cometen por odio, como el homicidio, el convicto no debe ser interrogado sobre sus socios. Y la razón es que, como él recoge, cuando el daño se infiere por odio e injuria a otros, los afectados pueden acusar a los socios y, en consecuencia, no es necesaria su inquisición. Pero si los crímenes no se cometen por injuria a otros, entonces, al no haber quien acuse, conviene interrogar a unos socios sobre otros.

ideo non est necessaria inquisitio illorum. Sed quando crimina non committuntur in iniuriam alterius, tunc, quia non est qui accuset, convenit alios socios interrogare de aliis. Sed certe haec ratio non videtur satisfacere. Primo, quia fallit (ut ipse fatetur illic) nam aliquando occisores interrogandi sunt de illo qui praecepit homicidium, ut constat l. Prius ff. Ad senatumconsultum Syllanianum. Et secundo, quia licet crimen non sit in iniuriam alterius privatae personae, dum tamen sit in perniciem publicam, ut latrocinium et adulteratio monetae, quicunque habet ius denunciandi et accusandi, ut supra dictum est. Et ideo propter defectum accusatoris non esset necessarium inquirere de sociis. Alia ergo via rationandum est hic. Nam conclusio haec quarta fundamentum habet in prima. Enimvero quia non licet occultos malefactores absque infamia et indiciis inquirere, fit ut non liceat convictum de manifesto crimine interrogare de occultis sociis. Quocirca, idem casus qui excipiuntur a prima, excipiuntur ab hac conclusione. Primo excipitur casus quando crimen est in perniciem publicam, sicut est haeresis, et proditio. Tunc enim, ut supra diximus, quia simplex denunciatio valet pro accusatione, absque alia infamia vel indicis possunt inquiri occulti peccatores, atque adeo socii interrogari de sociis. Idem patet in crimine laesae maiestatis, ut patet l. Quisquis in fine c. Ad legem Iulliam maiestatis, et expresse in extravag. Ad reprimendum. Idem liceret propter gravem atrocitatem criminis, ut dicebamus circa tertiam conclusionem. Et quia adulteratio monetae et latrocinium sunt peccata in rem publicam, propterea licet convictos interrogare de sociis et de fautoribus, et receptoribus, etc. At vero, latrocinium non designat quodcumque furtum privatum, nam latrones solum dicuntur qui obsident vias, et qui ex animo conspiraverunt depredari quoscunque possent, et ideo quicunque capiatur, iure interrogatur de sociis, ad obviandum malo publico, atque adeo, hi soli sunt qui non gaudent privilegio ecclesiarum, ut habetur De immu. Eccle. capit. Inter alia. Imo, quamvis non interrogaretur, admonendus esset a confessore ut proderet socios, et ille tenetur prodere, saltem dum malum adhuc pendet in futurum; secus, si iam socii essent prorsus emendati, nam nullus tenetur criminosos emendatos sua sponte prodere, nisi iuridice compulsus. Imo vero quamvis periculum non immineat reipublicae, sed privatae personae, posset convictus interrogari de sociis, ut si multi conspiraverunt occidere Petrum, et unus capitur, iure interrogatur an sint alii animati ad tale homicidium, nam quod non liceat occultos peccatores inquirere absque infamia, semper intelligitur de crimine iam praeterito, quod inquiritur punitionis gratia; secus si inquiratur ad evitandum futurum damnum.

Citra hos casus non licet a convicto inquirere socios, nisi sint indicia, aut infamia illorum. Et ita intelligenda est dicta lex Prius. ff. Ad senatumconsultum Syllanianum, ubi habetur quod postquam inventus est occisor, inquiratur

Pues bien, esta razón no parece convincente. En primer lugar, falla porque a veces los homicidas son interrogados sobre el socio que planeó el homicidio, como este autor reconoce, según consta en la ley *Prius*. Y, en segundo lugar, porque cualquiera está en su derecho de denunciar y acusar el crimen que redunda en daño público, aunque no sea en daño de una persona privada, como ocurre con el latrocinio y la adulteración de moneda. Por tanto, no parece que sea necesario investigar acerca de los socios porque falten acusadores. Luego parece que hay que argumentar por otra vía. Y es que esta cuarta conclusión está fundada en la primera. En efecto, al no ser lícito inquirir sobre los malhechores ocultos sin infamia e indicios, se deduce que tampoco es lícito interrogar sobre sus socios al convicto de un crimen manifiesto. Así, los mismos casos que se exceptúan de la primera conclusión, se exceptúan también en la cuarta. El primer caso que se exceptúa es el caso del crimen perjudicial para la sociedad, como es la herejía y la traición. En este caso, como la simple denuncia vale por acusación, sin que haya infamia u otros indicios, se puede interrogar a los pecadores ocultos y, consiguientemente, también sobre sus socios. Lo mismo sucede en el crimen de lesa majestad, como está patente en la ley *Quisquis*, hacia el final, y se dice expresamente en la *Extrav. Ad reprimendum*. Lo mismo ocurriría en caso de crímenes atroces, como decíamos a propósito de la tercera conclusión. Al ser la falsificación de moneda y el latrocinio pecados contra el bien público, se sigue que es lícito interrogar a los convictos sobre sus socios, sobre sus inspiradores y sobre sus ocultadores. Y es que por latrocinio no se entiende cualquier hurto privado, sino que se llama ladrones quienes asaltan en los caminos y quienes conspiraron robar a todos los que pudieran. Por eso, si se coge a uno, se le interroga sobre sus socios para salir al paso de un mal público y a éstos se les niega el derecho de asilo, como consta en el capítulo *Inter alia*. E incluso, si no llegan a ser interrogados, el confesor debe amonestarle a delatar a sus socios y él mismo debe delatarse, al menos mientras el daño sigue actuando; no así si los socios ya se han enmendado, pues nadie está obligado a delatar a los delincuentes enmendados de no ser forzado judicialmente. Y también en el caso de que corra peligro una persona privada, aunque no sea un mal público, puede interrogarse al convicto sobre sus socios, como en el caso de que muchos conspiraran para matar a Pedro y uno de ellos es capturado, se le puede interrogar sobre si los demás siguen con la intención homicida, Y es que el que no sea lícito interrogar a los pecadores ocultos sin infamia se entiende sobre crímenes pasados, que se investigan sólo para castigarlos; pero no en el caso de evitar daños futuros.

Fuera de estos casos, no es lícito interrogar sobre los socios, mientras no haya infamia o indicios contra ellos. Es así como hay que entender la ley citada *Prius*, donde se dice que, una vez capturado el homicida, se interrogue sobre

quo mandante homicidium fecerit, videlicet si fuerint indicia alium id mandasse, ut dicit glossa.

AD PRIMUM ARGUMENTUM principale respondetur, ut supra diximus, quod Deo sunt manifesta occultissima peccata, sicut homini illa quae sunt notoria. Obidque, sicut potest illa statim punire, potuit, pro rationabili causa, dispensare in lege, ut videlicet occulta peccata absque infamia praecedente inquirerentur, quia haec lex non est omnino indispensabilis, ut supra diximus. Et ita dispensavit ut sortibus disquireretur Achan anathema, qui occulte peccaverat: primo, quia populus ille durae cervicis terroribus arcendus erat a flagitiis, atque adeo expediebat ut, saltem in re gravissima, qualis erat illa divina prohibitio, ne de execratis spoliis gentium quicunque caperent, etiam occulta crimina revelarentur, quando Deus ipse in genere insinuasset crimen, sicut legitur illic: *Surge cur iaces? Peccavit Israel, et praevaricatus est pactum meum.*

Pari ratione respondetur ad legem de adultera Num 5. Deus enim, tum ad cohibendam libidinem mulierum, tum etiam ad vitanda homicidia quae propter zelotypiam possent multa accidere, indulsit maritis sacrificum illud zelotypiae ad disquirendum adulteram. Et forte (quantum coniicio) non licebat facere illam disquisitionem, nisi esset infamia adulterii, aut indicia manifesta. Atvero iammodo non est licitum per huiusmodi sortes veritatem inquirere, sed solum per testes humana fide, quia sortes illae erant iudicialia, et ideo iam cessarunt. Unde Stephanus 5, cap. Consuluisti 2, q.4, prohibet vulgares illas quas vocant probationes: *Nam ferri* (inquit) *candentis, vel aquae ferentis examinatione confessionem extorqueri a quolibet sacri non censent canones*[140]. In veteri enim lege sortibus illis et sacrificiis (quia a Deo instituta erant) divinum expectabatur iudicium, sed iam modo indiciis superstitiosis non expectaretur nisi iudicium daemonis; et esset tentare Deum, ut docet sanctus Thomas 2-2, q.95, ar. 8.

SECUNDUM ARGUMENTUM principale quod factum est ex cap. Quidam maligni, certe est difficile et multos male torquet in hac materia, nam Gregorius illic videtur excommunicare occultum peccatorem, nisi se prodiderit, qui tamen nulla laborabat infamia. Quod videtur repugnare doctrinae huius quaestionis, et illi authoritati Chrysostomi super epistolam ad Hebreos, quae citatur capit. Quis aliquando. De poenitente, d. 1, ubi ait occulto peccatori: *Non tibi dico ut te prodas, sed revela ante Deum viam tuam*[141]. Imo profecto illud videtur pugnare cum iure naturali.

Glossa illius capituli multis modis respondet: primo, quia forsan praecesserat admonitio secreta ante illam excommunicationem. Sed hoc non satisfacit. Nam illa admonitio non potuit esse nisi in generali, cum peccator esset omnino occultus, et ideo ille admonitus, cum nulla esset infamia nec indicia

140. *Decretum*, p.2, c.2, q.5, c.20. 141. *Decretum*, p.2, c.33 De poenit., d.1, c.87, &1.

el que mandó hacerlo, es decir, si hay indicios de que fue otro el que lo ordenó, como dice la glosa.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Para Dios los más ocultos pecados son manifiestos, como para el hombre lo que es notorio. En virtud de ello, al igual que puede castigarlos inmediatamente, también pudo dispensar en la ley por causa razonable, como es el caso de que los pecados ocultos se investiguen sin infamia precedente, ya que esta ley es dispensable, como dijimos antes. Así sucedió cuando se dispensó en que se dirimiera por sorteo el anatema de Akán, que había pecado ocultamente, porque, ante todo, aquel pueblo de dura cerviz debía ser apartado de los crímenes por el temor y convenía que, al menos en asuntos muy graves como era aquella divina prohibición de que nadie se quedara con los espolios de los gentiles, se hicieran públicos los crímenes ocultos, siendo el mismo Dios quien dio constancia del crimen, pues se lee allí mismo: *Levántate. ¿Por qué estás cuerpo en tierra? Israel ha pecado y ha violado mi alianza.*

La misma razón vale para la ley sobre la adúltera. Dios permitió a los maridos el sacrificio de los celos como investigación de la mujer adúltera, ya sea para reprimir la pasión de las mujeres, ya sea para evitar los muchos homicidios que podrían originarse por los celos. Pero quizá no fuera necesario hacer aquella investigación, como imagino, si existiera infamia de adulterio o indicios manifiestos. En todo caso, hoy no es lícito investigar la verdad por tales suertes, sino sólo por testigos que den fe. Y es que aquellas suertes eran leyes judiciales, que ya han cesado. Por eso Esteban en el canon *Consuluisti* prohibió esas pruebas que llaman vulgares: *porque los sagrados cánones no aceptan la confesión de nadie obtenida por hierro candente o el agua.* En la ley antigua se reclamaba el juicio divino con tales suertes y sacrificios, que habían sido instituidos por Dios, pero en la nueva con tales indicios supersticiosos más bien lo que se reclama es el juicio del demonio y, por lo mismo, sería tentar a Dios, como enseña Sto. Tomás (2-2, q. 95, a. 8).

2. El argumento tomado del canon *Quidam maligni* es ciertamente difícil e inquieta a muchos en esta materia. Y es que Gregorio parece que excomulga a un pecador oculto, sobre el que no había ninguna infamación, si no se delata a sí mismo, lo cual parece contrariar la doctrina expuesta en esta cuestión y a la autoridad del Crisóstomo que se aduce en el capítulo *Quis aliquando*, donde dice al pecador oculto: *No te digo que te delates, pero sí que abras tu conciencia a Dios.* Y, por último, también parece contrariar el derecho natural.

La glosa de ese canon responde de varios modos: primero, que quizá había precedido una amonestación secreta antes de la excomunión. Pero esta razón no convence, pues esa supuesta amonestación sólo pudo ser en general, al ser el pecador totalmente oculto, y entonces el amonestado no estaba obligado a

non tenebatur se prodere. Secundo paulo inferius respondet glossator quod cum crimen esset publicum, licet persona esset occulta, potuit, propter atrocitatem criminis, excommunicari ille, nisi se proderet. Et haec solutio rationabilior est, sed non est sufficiens. Primo, quia non erat tanta atrocitas criminis diffamare privatum hominem, ut propter illud esset inquirendus occultus peccator, sicut in crimine laesae maiestatis. Et secundo quanquam liceret inquirere alia via, tamen statim excommunicare occultum peccatorem nisi se proderet, erat nimis rigidum.

Dominus Caietanus 2-2, q.69, arti. 2 respondens ad illud capitulum, dicit tria, licet alio ordine. Primum, quod sicut potest ferri excommunicatio pro crimine antequam fiat, ut pro percussione clericorum, etc., ita post factum potest excommunicari quicunque fecerit. Secundo dicit quod papa potuit absolute, et sine aliqua conditione excommunicare illum peccatorem occultum propter praeteritum crimen, sed nihilominus ex sua benignitate apposuit conditionem: nisi se revelaret. Itaque excommunicatio (inquit Caietanus) non fertur illic super illam conditionalem, nisi se revelaverit, ita ut excommunicetur propter inobedientiam futuram si non se revelaverit, sed excommunicatur propter peccatum praeteritum, quia infamavit proximum. Tertio addit quod papa non potuit praecipere absolute ut se revelaret, nec ille tenebatur obedire, quia hoc (inquit) excedit formam humani iudicii. Et addit quod doctores oppositum sentientes sunt nimis timidi.

Nihilominus (bona venia dixerim doctoris gravissimi) aliter, ni fallor, censendum est de illo capit. Primum enim fundamentum Caietani est falsum: videlicet, quod sicut potest ferri excommunicatio pro crimine futuro, ita potest ferri pro crimine praeterito. Nam, ut receptissimum est apud omnes, nullus potest excommunicari nisi propter inobedientiam, iuxta illud Matth. 18: *Si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus*[142]. Unde colligitur probatissimus canon, ut nullus excommunicetur absque praevia monitione, ut habetur cap. Sacro et cap. Per tuas extra. De senten. excommunicationis.

Quando vero ius prohibet peccatum futurum, prohibitio ipsa valet pro admonitione, et ideo iure tunc apponitur excommunicatio. Sed propter crimen praeteritum, quia nulla praecessit admonitio, non potest quis excommunicari, cum nulla illic fuerit inobedientia. Quare Gregorius non excommunicavit illum occultum diffamatorem propter crimen praeteritum, nec potuit, sed excommunicare eum potuit nisi se proderet.

Et argumenta in contrarium facile solvuntur ex his quae diximus in decisione quaestionis. Diximus enim quod peccatum cuius non praecessit infamia vel indicia, non potest inquiri, si omnino sit praeteritum, punitionis gratia.

142. Mt 18, 17.

delatarse por no haber infamia ni indicios. El glosador responde, en segundo lugar, que, al ser público el crimen aunque la persona fuera oculta, pudo excomulgarlo de no delatarse en razón de la atrocidad del crimen. Esta solución parece más razonable, pero no es suficiente, porque no parece que fuera tan atroz el crimen de difamar una persona privada como para justificar la investigación del pecador oculto como ocurre con el crimen de lesa majestad y, además, parece muy duro el excomulgar inmediatamente un pecador oculto si no se delata, aunque fuera lícito investigar por otra vía.

Cayetano presenta tres motivos al responder a ese canon (2-2, q. 69, a.2). Son los siguientes aunque en otro orden: el primero, que cabe excomulgar a alguien después de haber incurrido en falta, al igual que se impone excomunión por delitos antes de que se cometan, como, por ejemplo, a quien hiriera a un clérigo. El segundo es que el papa pudo excomulgar a un pecador oculto por su delito pasado de modo absoluto y sin condiciones, pero por condescendencia puso una condición: que se delatara. En consecuencia, dice Cayetano, la excomunión no incide en la condición de que se delate, como si se le castigara por la prevista desobediencia de no delatarse, sino en el pecado pasado de infamar al prójimo. Y el tercero es que el papa no pudo imponerle absolutamente que se delatara, ni él estaba obligado a obedecerle en esto, porque eso sobrepasa la legalidad de un juicio humano. Y añade que los doctores que opinan lo contrario son excesivamente delicados.

Por mi parte, y con respeto debido a un doctor de tanta autoridad, pienso que hay que juzgar de otro modo ese canon. El primer fundamento de Cayetano es falso, a saber, que si es lícito excomulgar por un crimen futuro, también lo es por un crimen pasado. Y es que, como todos admiten, nadie puede ser excomulgado más que por desobediencia, según aquello de: *Si no hace caso a la comunidad, sea para ti como un gentil.* En eso se funda el canon prudentísimo de que a nadie se le excomulgue sin amonestación previa, como se lee en los capítulos *Sacro* y *Per tuas* de *Extrav.*

Cuando la ley prohíbe el pecado futuro, la misma prohibición ya vale por amonestación, y por lo mismo la excomunión se impone legítimamente. En cambio, por el crimen pretérito, al no preceder amonestación, no se puede excomulgar, pues no hay desobediencia. Por eso, Gregorio no excomulgó al oculto difamador por su delito pasado, ni pudo hacerlo, sino que lo excomulgó si no se delataba.

Es fácil la solución de los argumentos contrarios recurriendo a lo expuesto en la solución de esta cuestión. Hemos dicho que no puede investigarse el pecado para castigar sin que haya infamia precedente o indicios, si el pecado

Quando tamen adhuc pendet in futurum, certe potest iniquiri, ut evitetur peccatum et damnum. Et quia ille qui occulte posuerat libellum diffamatorium, tenebatur restituere famam diffamato, et id facere non poterat, nisi aut probaret quod dixerat, aut in publico se retractaret, iuste papa praecipere potuit ut exiret in publicum sub poena excommunicationis, quod nimirum ipse iniustus tenebatur facere.

Et confirmatur solutio ex capitulo Si sacerdos. De off. Ord., ubi habetur quod si qui damnum dedit sit occultus, et qui damnum accepit petat iustitiam, debet delinquens excommunicari in genere, sed non nominatim. Sed est notandum quod quanquam potuit Gregorius praecipere illi occulto peccatori ut in publicum exiret sub poena excommunicationis, mitius tamen egit cum illo. Non enim praecepit ut exiret, sed, nisi exiret in publicum, abstineret a sacramento eucharistiae, quod profecto ipse tenebatur facere, nam erat in peccato, postquam tenebatur restituere famam, atque adeo tenebatur abstinere ab eucharistia. Itaque excommunicatio in hoc fertur illic: si receperit eucharistiam, antequam restituat famam. Quare, ille textus nullatenus militat adversus nostram primam conclusionem.

Ex quo sequitur quod si ille occultus peccator qui libellum infamatorium in publico posuerat, potuisset restituere famam non se manifestando, aut, per tertiam personam secreto potuisset aliter satisfacere diffamato, non tenebatur exire in publicum, nec abstinere a sacramento eucharistiae, quia praeceptum eo tendebat ut ille restitueret.

Iuxta formam horum capitulorum scilicet, Quidam maligni 5, q.1, et Sacerdos. De officio ord., solent officiales excommunicare in genere eos qui occulte iniuriam irrogarunt, aut dederunt damnum, puta, eos qui occulte furtum fecerunt, aut fuste, aut gladio percusserunt. Et nescio profecto an plus nimio extendant iam modo hanc potestatem. Nam, quamvis id iure liceat, deberet tamen fieri in primis quando damna, aut iniuriae gravissima sunt, ut puta, pro bonis ecclesiae. Et deinde deberet admoneri in literis excommunicatoriis, quod excommunicatio solum fertur ut restitutio fiat damni et iniuriae, alias multi decipiuntur, putantes quod tenentur manifestare huiusmodi malefactores, ut puniantur, cum tamen solum teneantur malefactores restituere, et scientes admonere illos ut restituant. Quod si noluerint, tunc debent manifestare illis qui possint prodesse et non obesse, ut habetur in capitulo Hoc videtur 22, quaest. 5 nam inquirere punitionis gratia non possunt, nisi illos qui laborant infamia aut indiciis.

AD TERTIUM principale responsum est in conclusione secunda, videlicet, excommunicationem generalem fieri posse absque aliqua infamia praecedente.

es algo totalmente pasado. Pero si el pecado está todavía presente, ciertamente puede ser investigado para evitarlo el mismo pecado y el daño. En nuestro caso, quien había publicado un libelo difamatorio, estaba obligado a restituir la fama del difamado y no podía hacerlo más que o dando pruebas de lo que decía o retractándose públicamente. Y el papa por eso pudo imponerle justamente que se manifestara en público bajo pena de excomunión, como ese personaje injusto estaba obligado a hacer.

La solución se confirma por el capítulo *Si sacerdos*, que dice que cuando el damnificador está oculto y el damnificado pide justicia, debe excomulgarse al damnificador de modo genérico, y no por su nombre. Y hay que advertir que, aunque Gregorio pudo imponer a aquel oculto pecador que se manifestara en público bajo pena de excomunión, se comportó sin embargo benévolamente con él, pues no le mandó que saliera a público, sino que, de no hacerlo, se abstuviera del sacramento de la eucaristía, lo cual, por lo demás, él debía hacer por estar en pecado por no restituir la buena fama. Por tanto, la excomunión en este caso versa sobre caso de que recibiera la eucaristía sin restituir la fama. En conclusión, aquel canon no contraría lo dicho en nuestra primera conclusión.

De ahí se sigue que si el difamador mediante un libelo hubiera restituido la fama sin salir a público o que hubiera satisfecho en secreto al difamado por medio de una tercera persona, no tendría obligación de hacerlo públicamente ni abstenerse de recibir la eucaristía, pues el precepto buscaba sólo la restitución de la fama.

En conformidad con la redacción de estos capítulos *Quidam maligni* y *Sacerdos*, los oficiales suelen excomulgar en general a quienes infirieron una injuria ocultamente o causaron daño, por ejemplo, a los que cometieron hurto oculto o hirieron a golpes o espada. E ignoro si no se exceden ampliando esas situaciones, pues, si bien está legalmente permitido, debieran restringirse a daños o injurias de especial gravedad, como, por ejemplo, a los bienes eclesiásticos. Además, debería recordarse en los documentos de excomunión que la excomunión sólo pretende la reparación del daño o injuria, pues, de lo contrario, muchos se engañan, pensando que se les obliga a denunciar a los malhechores para castigarlos, cuando a lo que se obliga es sólo a que los malhechores reparen el daño y a quienes los conocen a que los amonesten a que reparen. Si no quisieran hacerlo, es entonces cuando deben denunciar a quienes pueden serles útiles y no perjudicarles, como dice el canon *Hoc videtur*, ya que la inquisición para castigar no puede hacerse más que a quienes están infamados o tienen indicios.

3. Ya hemos respondido en la conclusión segunda, al sostener que la excomunión general puede imponerse sin infamia precedente.

Et tandem AD POSTREMAM CONFIRMATIONEM respondetur, quod quamvis praelati debent vigilare, nec sub dissimulatione praeterire errata subditorum, tamen vias habent iure perscriptas cognoscendi crimina, quas nefas est transilire. Quare, licet peccata cognoverint, si non sint adversus bonum publicum, nec sit accusator, nec infamia, nec indicia, eatenus ius habent, ut solum fraternaliter corripiant.

QUAESTIO SEPTIMA

UTRUM QUICUNQUE IURE INTERROGETUR DE SECRETO, IURE TENEATUR VERITATEM FATERI

AD PARTEM NEGATIVAM ARGUITUR PRIMO. Servare secretum, ut supra diximus, est officium fidei. Et revelare est vitium infidelitatis, secundum Proverbium assumptum: *Qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est caelat amici commissum*. Sed virtus nulli repugnat virtuti. Ergo virtus obedientae nulla ratione compellit secreta revelare.

Et confirmatur. Virtus religionis (cuius actus est iuramentum servare) maior est quam virtus obedientae. Sed saepe usu venit ut quis sub iuramento promittat fidem secreti. Ergo, tunc saltem, nullomodo licebit illud revelare.

SECUNDO ARGUITUR. *Iugum domini suave est, et praecepta eius levia*[143] ut redemptor ipse noster testatur Matthaei XI. Sed sunt casus plurimi in quibus gravissimum esset hominem obligare ad revelandum secretum, ut si ab aliquo exigeretur testimonium de crimine capitali adversus patrem suum, aut adversus filium aut uxorem, et maxime si reus ipse interrogetur adversus proprium caput. Ergo tunc apparet neminem iure constringi secretum propalare, unde Chrysostomus super epistolam ad Hebraeos (quae glossa citatur De poenit, distinc. 1 capit. Quis aliquando): *Non tibi* (inquit) *dico, ut te prodas, sed revela ante Deum viam tuam*[144], ubi innuit neminem teneri revelare crimen suum, nisi in sacramento confessionis. Et confirmatur. Nemini licet sese occidere, et per consequens nec tenetur quis active concurrere ad sui homicidium. Sed qui confitetur iudici crimen suum, sine cuius confessione iure reus occidi nequit, videtur agere adversus se ipsum. Ergo in tali casu nemo tenetur veritatem confiteri.

143. Mt 11, 29. 144. *Decretum*, p.2, d.1, c.87 &1.

4. Y, finalmente, respondemos a la última CONFIRMACIÓN que, si bien los prelados deben estar vigilantes y dejar pasar los pecados de los súbditos, sin embargo el derecho les prescribe las vías legítimas de conocer los pecados, que en modo alguno deben sobrepasar. En consecuencia, aunque conozcan algún pecado, sólo están legitimados a corregirlo fraternalmente, mientras no dañen el bien público, ni haya acusador, ni infamia ni indicios.

CUESTION VII

¿ESTÁ OBLIGADO A DECIR LA VERDAD POR DERECHO TODO EL QUE ES INTERROGADO JUDICIALMENTE SOBRE ALGO SECRETO?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN NEGATIVA. 1. El guardar secreto es obligación de fe, como dijimos antes. Y el revelarlo es un vicio de infidelidad, según dice el Proverbio conocido: *Quien revela lo arcano va por mal camino y quien es fiel guarda lo del amigo*. Como las virtudes no son opuestas entre sí, se sigue que la virtud de obediencia no impulsa nunca a revelar lo secreto.

Y se confirma porque la virtud de la religión, a la que pertenece el acto de guardar un juramento, es mayor que la virtud de la obediencia. Y es costumbre frecuente el que se prometa guardar un secreto bajo juramento. Luego nunca está permitido revelarlo, al menos cuando hay juramento.

2. Nuestro Redentor proclama que *Mi yugo es suave y mis preceptos llevaderos*, como atestigua Mateo (11, 29). Pero hay muchos casos en que sería muy gravoso obligar a revelar un secreto, como sucede si se obligara a testificar contra el propio padre o contra el hijo o esposa un crimen capital y, todavía más, si se interroga al reo sobre su propia persona. De ahí se deduce que el derecho no obliga a nadie a hacer público un secreto. El Crisóstomo, con ocasión de la Carta a los Hebreos, sostiene que: *No te digo que te delates, sino que abras a Dios tu vida*, con lo que presupone que nadie está obligado a revelar el crimen propio, a no ser en secreto de confesión. Lo mismo se confirma porque a nadie le está permitido suicidarse ni, en consecuencia, participar activamente en el propio homicidio. Pues bien, quien confiesa al juez el crimen propio, sin cuya confesión el reo nunca es condenado a muerte, parece que toma parte activa en ella. Por tanto, en tal caso nadie está obligado a confesar la verdad.

TERTIO ARGUITUR. Si non revelare crimen occultum esset peccatum quando quis iure interrogatur, eo esset quod omne mendacium est peccatum. Sed potest quis citra mendacium veritatem caelare, quia, ut exponit Augustinus in quaestion. Super Genesin, Abraam dicens de uxore: Soror mea est, voluit veritatem caelari non mendacium dici. Ergo non revelare crimen fieri potest absque peccato.

Et CONFIRMATUR. Si caelare secretum in iudicio esset peccatum, sequeretur id semper esse mortale, quia versatur in re gravi. Sed consequens est falsum. Ergo et antecedens. Probatur minor. Quia saepe mendacium illud in iudicio non est perniciosum, nec contra charitatem, sed solum officiosum, ut quoties quis negat crimen, ut servet se aut amicum a periculo mortis. Et praeterea secundum iura, licet reo in causa sanguinis corrumpere accusatorem aut colludere cum illo, ut scilicet tergiversetur, aut abscondat veritatem. Ergo, a fortiori, si quis neget crimen proprium, non peccabit mortaliter.

Sed IN CONTRARIUM est, quia confessio criminis in iudicio saepissime est necessaria ad bonum publicum. Ergo id est in praecepto. Quod praesertim confirmatur ex illo Iosue 7, ubi Iosue inquirens confessionem Acham ait: *Fili mi da gloriam domino Deo Israel et confitere, atque indica mihi, quid feceris ne abscondas* [145].

In hac postrema quaestione huius secundi membri operae pretium est in summa colligere casus universos in quibus quisque aut tenetur, aut ius habet secreta revelare. Hoc enim potest contingere, aut in iudicio, aut extra iudicium. Extra iudicium, ut diximus membro primo quaest. tertia, primo tenetur quis de iustitia prioprium crimen revelare, quando per iniuriam abstulit famam alterius, ut si quis falsum dixit testimonium adversus proximum, tenetur se retractare. Item ex charitate tenetur quis crimen alienum revelare, quando est in praeiudicium proximi, ut si non possum avertere a perpetrando homicidio illum qui animatus est occidere, aut non possum latroni persuadere ut restituat magnum furtum, teneor ex charitate, si possum sine detrimento meo, revelare illi qui iniuriam patitur, aut illi qui potest prodesse, et non obesse. Et, a fortiori, si peccatum vergit in malum publicum. Et praeterea ius et arbitrium habet quicunque revelandi proprium secretum amico, ad capiendum consilium vel solatium. Et propter amicitiam, ut diximus, si amicus falso diffamaretur de crimine quod ego commisi, liceret mihi forte me prodere, ut amicum purgarem infamia. Atque adeo aliis forte modis id licet, ut supra insinuavimus.

Sed in iudicio quatuor sunt personae quae tenentur crimina occulta quandoque revelare, scilicet, actor, iudex, testis et reus. Et de actore satis dictum est quemadmodum quis teneatur, aut ordine correctionis fraternae, aut per

145. Ios 7, 19.

3. De ser pecado el no revelar un crimen oculto cuando interroga el juez, sería porque toda mentira es pecado. Pero alguien puede ocultar una verdad sin mentir, como comenta Agustín lo que dijo Abraham de su esposa: *Es mi hermana*, con lo que quiso ocultar la verdad, pero no decir mentira. Luego el no revelar un crimen puede hacerse sin pecado.

Y lo mismo se confirma porque, si fuera pecado ocultar un pecado en juicio, sería siempre pecado mortal, pues es materia grave. Como la consecuencia es falsa, también el antecedente. Y que sea falsa la consecuencia se funda en que con frecuencia las mentiras en juicio no son perniciosas, ni contra la caridad, sino oficiosas, como sucede cuando se niega un crimen para preservarse uno mismo o al amigo del peligro de muerte. Además, las legislaciones permiten al reo en causa criminal corromper al acusador o ponerse de cuerdo para tergiversar o esconder la verdad. Luego, con mayor razón, quien niega el crimen propio, dejará de pecar mortalmente.

POR LO CONTRARIO, está que casi siempre la confesión del crimen en juicio es necesaria para el bien público. Es decir, es precepto. Y lo confirman principalmente lo de Josué solicitando la confesión de Akán: *Hijo mío, da gloria al Señor, Dios de Israel, y confiesa y declárame lo que has hecho; no lo escondas* (Jos 7, 19).

En esta última cuestión de la primera sección merece la pena recoger todos los casos en los que uno o está obligado o tiene derecho a revelar lo secreto. Y esto puede suceder o en juicio o fuera de juicio. Fuera de juicio ante todo uno está obligado por justicia a revelar el crimen propio, como ya dijimos en la cuestión tercera de la primera sección, cuando con injuria quitó la fama a otro, como en el caso de quien dio falso testimonio contra el prójimo, que debe retractarse. También por caridad uno está obligado a revelar el crimen ajeno, cuando es en perjuicio de un tercero, como en el caso de que no pueda hacer desistir de un homicidio a quien está decidido o de que no pueda persuadir al ladrón de que restituya lo mucho robado, entonces estoy obligado por caridad a revelarlo a quien sufre injuria o a quien puede serle útil y no perjudicial, si puedo hacerlo sin grave inconveniente por mi parte. Y, con más razón, si el pecado redunda en mal público. Además, cualquiera tiene el derecho y potestad de revelar el propio secreto al amigo, para solicitar su consejo y consuelo. Y también por amistad, en el caso de que, como dijimos, un amigo fuera difamado falsamente de un crimen que cometí yo, me es lícito delatarme a mí mismo para limpiar la fama del amigo. Y lo mismo digamos de otros casos, que ya antes recogimos.

En el juicio, en cambio, hay cuatro personas que están obligadas alguna vez a revelar los crímenes, que son el actor, el juez, el testigo y el reo. Del actor ya hablamos bastante sobre a qué está obligado en cuanto a denunciar los crímenes, sea en el orden de la corrección fraterna, sea en la acusación, sea en la

viam accusationis, aut iudicialis, aut canonicae denunciationis, crimina denunciare. Iudici vero et praelato absque accusatore, aut infamia, aut indiciis, nullatenus licet crimina manifestare, ut supra determinavimus ex cap. Si tantum episcopus, 6 quaestione 2 et capit. Si sacerdos De offi. ordin. Et ex aliis similibus. Postquam vero iudex legitime cognoverit crimen, debet reum in publico condemnare, nisi forsan denunciatus fuerit via correctionis fraternae, et sit emendari paratus.

Superest ergo ut dicamus de teste, et reo. De quibus respondetur ad quaestionem quatuor conclusionibus.

[1. CONCLUSIO]

Prima est generalis. Quicunque legitime et secundum iura interrogatur, tenetur quam scit veritatem palam confiteri, sive testis is fuerit, sive reus. Conclusio est S. Thomae 2-2 quantum ad reum, q. 69, ar. 1, et quantum ad testem q. 76, ar.6, et facile probatur. Nam inter partes iustitiae potissima est obedientia, quippe quae pertinet ad iustitiam legalem, obedientia vero est, parere maioribus quoties quid iuste praecipiunt. Ergo eodem iure quo praelatus interrogat veritatem, subditus astringitur illam confiteri.

Et confir. Bellum non potest esse iustum ex utraque parte, ita ut [et] quis iuste alterum petat, et se iuste alter defendat, nisi forsan ex ignorantia, aut alter falso putaret ius habere petendi, aut alter se defendendi, ubi ius non habent. Ergo si subdito constat iudicem via et lege interrogare, respondere tenetur veritatem.

Et secundo principaliter id probatur ex fine. Bonum publicum pacifice conservari non potest, nisi crimina punirentur. Id tamen fieri nequiret, nisi iudex et testium testimonio et confessione rei causam cognosceret. Ergo tam testis quam reus tenetur, si modo legitime interrogatur, veritatem confiteri.

Et postremo id maxime confirmatur de reo, ubi maior apparet difficultas. Lex est sanctissima, ut nemo criminali sententia antequam sit confessus condemnetur, nisi aut notorietate facti, aut testimoniis luce clarioribus possit convinci. Quod si per legitima testimonia non confessus condemnetur, tamen non est ei deneganda appellatio nec infligenda poena, quadusque crimen confiteatur, ut cavetur l. Observare. c. Quorum appel. non recip. Sed illa lex perniciosa esset, nec posset servari, si reus legitime interrogatus eadem lege non constringeretur veritatem confiteri. Ergo quicunque legitime interrogatur, iure tenetur veritatem respondere.

denuncia judicial o canónica. Al juez y al prelado no les está permitido nunca manifestar crímenes ocultos, si no hay acusador, infamia o indicios, como explicamos antes a propósito de los capítulos *Si tantum episcopus* y *Si sacerdos* y otros semejantes. Después que el juez conozca legítimamente el crimen, debe dictar condena pública sobre el reo, de no haber sido denunciado por vía de corrección fraterna y estar dispuesto a corregirse.

Queda, por tanto, que hablemos del testigo y del reo. Y lo haremos en cuatro conclusiones.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

La primera conclusión es general: CUALQUIERA QUE ES INTERROGADO LEGÍTIMAMENTE Y CONFORME A DERECHO, ESTÁ OBLIGADO A CONFESAR LA VERDAD QUE CONOCE, YA SEA COMO TESTIGO O COMO REO.

La conclusión está tomada de Sto. Tomás en lo que afecta al reo (2-2, q. 69, a.1) y en lo que afecta al testigo (2-2, q. 76, a.6) y es fácil de probar. Entre las partes de la justicia ocupa un lugar destacado la obediencia, que pertenece a la justicia legal y que es cumplir con los superiores cuantas veces mandan algo justo. Luego con el mismo derecho con que el prelado interroga sobre la verdad, el súbdito está condicionado a confesarla.

Se confirma porque la guerra no puede ser justa por ambas partes, de modo que uno justamente ataque y el otro justamente se defienda, a no ser que por ignorancia o uno juzgue que legítimamente rompe las hostilidades o el otro que legítimamente se defiende, sin que tengan razón. Luego si consta al súbdito que el juez interroga legalmente, él está obligado a responder.

En segundo lugar y principalmente, se prueba por el fin. El bien público no puede sostenerse pacíficamente si no se castigan los crímenes. Y esto no sería posible si el juez no conociera la causa por el testimonio de los testigos o por la confesión del reo. Luego tanto el testigo como el reo están obligados a confesar la verdad si son debidamente interrogados.

Lo anterior se confirma, finalmente, en el caso del reo, donde puede darse la mayor dificultad. Hay una ley santísima de que nadie sea condenado en causa criminal antes de confesar, a no ser que se le pueda convencer por la notoriedad del hecho o con testimonios irrefragables. Y si se le condena por testimonios legítimos y sin confesar, no se le puede denegar la apelación ni infligir la pena hasta que confiese, como determina la ley *Observare*. Ahora bien, tal ley sería una ley perniciosa y no podría cumplirse, si la misma ley no obligara al reo a confesar la verdad cuando es interrogado legítimamente. Luego todo el que es legítimamente interrogado, está obligado por derecho a confesar la verdad.

[2. CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Tam negare quam caelare veritatem in iudicio ex genere suo est peccatum mortale, licet fiat sine iuramento. Probatur, quia, ut dicit S. Tho. 2-2, q. 69 art.1 in sol. ad 3, illud peccatum est contra iustitiam, et in re magni momenti, et per consequens est contra charitatem, quia negans veritatem in iudicio, sive reus sit, sive testis saepe iniuriam facit actori (ut puta quando proceditur per viam accusationis) qui, cum iuste petat vindictam, iniuste diffamatur de calumnia, per negationem accusati. Et semper facit iniuriam bono communi, atque adeo iudici, qui ius habet inquirendi veritatem; immo iniuriam facit Deo, cuius est iudicium, nam *omnis potestas a Domino Deo est, et qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit*[146] Rom 12.

Et secundo probatur conclusio. Negantes veritatem in iudicio, quandoque tormentis austerissimis iuste petuntur, quod numquam liceret, nisi mortale esset et grave veritatem caelare. Gravius tamen est negare quam caelare, quia caelare non dicit mendacium, sed solam omissionem respondendi quod quis tenetur. Et multo gravius esset, si negatio veritatis fieret cum iuramento: accumulatur enim tunc circunstantia peccati contra virtutem religionis.

[DUBIUM]

At vero, quia dictum est mendacium in iudicio esse mortale ex genere, dubium est an ratione levitatis materiae possit esse in individuo veniale.

Dominus Caietanus 2-2, q.69 art.1 dicit quod omne mendacium, quanquam sit in materia levissima, nempe quod extra iudicium esset veniale, in iudicio tamen est mortale, sive sit in foro sacramentalis confessionis, sive in foro exteriori, v.g. si quis in secreto confessionis interrogatus an dixerit verbum ociosum falso id neget, peccat mortaliter. Et idem censet si iudex in iudicio exteriori interroget de quocunque levi. Ratio Caietani est, quia tanta est obligatio dicendae veritatis in iudicio, ut quamvis materia sit de se levissima, tamen in iudicio efficiatur gravis. Itaque concludit Caietanus quod quemadmodum periurium non solum ex genere, sed in quacumque materia, quantuncunque levissima, est semper mortale, ita mendacium in iudicio, licet sit sine iuramento.

Sed revera (ut bona venia dixerim) et ratio Caietani levissima est, et opinio eius nullam habet probabilitatem. Immo credo quod mendacium in iudicio potest esse veniale propter levitatem materiae, si fiat sine iuramento. Et primo Caietanus est contra sanctum Thomam, qui, quamvis in illa solutione ad tertium absolute dicat quod mendacium in iudicio est peccatum contra cha-

146. Rom 13, 1-2.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

La segunda conclusión es: NEGAR U OCULTAR LA VERDAD EN UN JUICIO ES PECADO MORTAL, AUNQUE SE HAGA SIN JURAMENTO.

La prueba es que, como dice Sto. Tomás (2-2, q. 69, a. 1, sol. 3) se trata de un pecado contra la justicia y en materia de suma importancia, por lo que también es contra la caridad, pues quien niega la verdad en juicio, sea reo o testigo, casi siempre comete injuria contra el actor –es decir, cuando se procede por vía de acusación–, quien, reclamando justicia, queda infamado por el acusado por calumnia. Y siempre se hace injuria al bien común y también al juez que tiene derecho a investigar la verdad y, en último lugar, se hace injuria a Dios, de quien procede todo juicio, pues *toda potestad viene de Dios y quien resiste a la autoridad, resiste a la orden de Dios* (Rom 12, 1.2).

La segunda prueba de la conclusión es que a quienes mienten en juicio se les imponen tormentos severísimos, lo cual no estaría legitimado si no fuera gravemente mortal el ocultar la verdad. Y es más grave el negar que el ocultar, porque quien oculta no miente sino sólo omite responder a lo que debe. Y sería mucho más grave si la negación de la verdad se hiciera bajo juramento, pues se le añade la circunstancia de un pecado contra la virtud de la religión.

[DUDA]

Como se ha afirmado que la mentira en juicio es pecado mortal por su género, surge la duda de si no habrá parvedad de materia, de modo que en algún caso particular sea sólo venial.

Cayetano dice que toda mentira, aunque sea en materia muy leve y que fuera de juicio sería sólo venial, sin embargo en el juicio siempre es mortal, ya sea en el foro sacramental de la confesión, ya sea en el foro externo, por ejemplo, si uno interrogado en confesión sobre palabras ociosas, peca mortalmente si miente (In 2-2, q. 69, a. 1). Y piensa que ocurre lo mismo respecto al juez cuando interroga sobre cosas leves en el juicio. Y su razonamiento es que es tan grande la obligación de decir la verdad en juicio que aun la materia muy leve se vuelve grave en el juicio. Cayetano concluye que la mentira en el juicio, aun en materia muy leve, es siempre mortal, aunque sea sin juramento, al igual que el perjurio es siempre mortal en cualquier materia, por muy leve que sea.

Pero en verdad, y dicho con el debido respeto, el razonamiento de Cayetano es muy débil y su opinión no tiene probabilidad alguna. Pienso, incluso, que la mentira en juicio puede ser venial por parvedad de materia, si se profiere sin juramento. Ante todo, Cayetano está contra la enseñanza de Sto. Tomás, quien, aunque en la solución tercera del lugar citado dice que la mentira en juicio es pecado contra la caridad, más adelante, en la q. 70, a.4, se aclara diciendo que

ritatem, tamen inferius q. 70, art. 4 exponit se dicens quod est mortale ex genere, ubi subinde insinuat quod in individuo potest esse veniale.

Et arguitur ratione contra Caietanum. In materia fidei et charitatis et religionis potest contingere veniale peccatum ex levitate materiae. Ergo pari ratione, iniuria in iudicio et in sacramento potest esse venialis. Probatur antecedens. Nam furari obolum in ecclesia est solum peccatum veniale, et levissime percutere clericum. Immo, in materia fidei potest esse tam levissimum verbum, ut esset venialis haeresis. Ergo contaminatio iudicii et sacramenti per mendacium, si levissimum sit, esset venialis.

Et secundo arguitur. Peccatum ex genere mortale dupliciter fit veniale, aut ex defectu plenae deliberationis, aut ex levitate materiae. Sed potest esse peccatum veniale in iudicio ex defectu plenae deliberationis, ut si subito et absque consensu cogitet quis mentiri in iudicio et in confessione. Ergo eadem ratione potest esse veniale ex levitate materiae.

Et tertio arguitur. Quia si quodcunque mendacium in iudicio est mortale, tunc etiam tacere rem levissimam quam quis tenetur fateri, esset mortale. Nam proinde est tacere et negare quod quis tenetur confiteri.

Et quarto arguitur. Si quodcunque mendacium subditi in iudicio et in confessione est mortale, eadem ratione, quicunque defectus iudicis et confessoris esset mortalis, quia pari ratione tenentur iudices fideliter tractare iudicia, qua subditi. Consequens tamen nullus concederet.

Et postremo peculiariter arguitur quod negare peccata venialia in sacramento non sit peccatum mortale, quia illa non sunt de necessitate confessionis. Et ideo, si sacerdos interroget illa, poenitentes non tenentur respondere. Atque adeo si respondens mentiatur, non peccat mortaliter magis quam extra sacramentum. Nec facit satis responsio Caietani, videlicet, quod quanquam poenitens non teneatur respondere, tenetur tamen, si respondet, dicere veritatem sub peccato mortali. Fundatur enim Caietanus in hoc, quod sit iniuria gravis sacramento. Et tamen argumentum probat quod postquam poenitens non necessario subditur confessori in materia venialium, non est mortalis iniuria mentiri in illa materia.

Unde ad argumentum Caie. conceditur quod gravius est mentiri, etiam citra periurium, in iudicio, quam extra, et gravius in sacramento, quam in iudicio exteriori, respective, scilicet, quod veniale est gravius et mortale gravius, non tamen ita ut universum mendacium quod est veniale extra iudicium fiat mortale in iudicio, nisi sit in materia principali, aut in his quae possunt facere

es mortal por su género, con lo que viene a admitir que en un caso concreto puede ser venial.

Pero argüimos contra Cayetano con argumento tomado de la razón. En materia de fe, de caridad y de religión puede darse pecado venial por parvedad de materia. Luego, por la misma razón, la injuria en juicio y en el sacramento puede ser venial. El antecedente se prueba porque robar unas monedas en la iglesia es sólo pecado venial, como también causar un pequeño daño a un sacerdote. Y en materia de fe, incluso pueden pronunciarse expresiones que sólo serían pecado venial de herejía. Por tanto, el mancillar un juicio o un sacramento con una mentira muy leve, será sólo pecado venial.

En segundo lugar, se arguye porque el pecado que por su género es mortal, puede ser sólo venial por doble motivo: o por defecto de plena deliberación o por levedad de materia. Pero en un juicio puede cometerse un pecado mortal por falta de deliberación, como en el caso de que repentinamente y sin advertirlo uno pronuncia una mentira en juicio o en confesión. Luego, por la misma razón, también puede ser venial por levedad de materia.

En tercer lugar, se arguye porque si cualquier mentira en juicio fuera mortal, también lo sería el callar pequeñas cosas que uno debiera confesar. Y es que la obligación de confesar afecta al callar y al negar.

En cuarto lugar, se arguye porque, de ser mortal cualquier mentira de un súbdito en juicio y en confesión, por la misma razón, cualquier defecto del juez y del confesor serían mortales, pues es la misma la obligación de los jueces de comportarse fielmente en los juicios, que la del súbdito. Y esta consecuencia nadie la admitiría.

Y, finalmente, se arguye en particular que negar pecados veniales en el sacramento sea mortal porque no son cosas necesarias para la integridad del sacramento. Y, así, a un sacerdote que interroga sobre ello, el penitente puede no responder o, de responder mintiendo, no sería un pecado mayor que si lo cometiera fuera del sacramento. Y no vale aquí la sentencia de Cayetano que, si bien el penitente no está obligado a responder, si responde, debe decir la verdad bajo pecado mortal. Cayetano se funda en que con ello se injuria gravemente al sacramento, pero lo que prueba el argumento es que, al no estar el penitente sometido al confesor en materia venial, no puede ser injuria mortal el mentir en esa materia.

En consecuencia, del argumento de Cayetano se acepta que es más grave mentir en juicio que fuera de juicio, aunque sea sin perjurio; más grave en sacramento que fuera del sacramento; o sea, que lo venial se hace más grave y lo mortal también, pero no que siempre una mentira que es venial fuera de juicio se haga mortal en el juicio, mientras no sea en materia importante o en cosas que representan indicios o conjeturas sobre lo investigado, como sería cuando

indicia, aut coniecturas pertinentes ad rem, ut si homicida legitime interrogatur ubi erat tali hora, an talis gladius sit suus, tenetur sub mortali dicere veritatem, quemadmodum si interrogetur de homicidio ipso de quo est diffamatus, quia illae sunt coniecturae homicidii.

Ad aliud de periurio, concedimus omne periurium esse mortale, in re quantuncunque levissima, quod proprie convenit huic vitio, eo quod impietas periurii stat in hoc que Deus adducitur in testem falsi. Et est falsitas in re levissima sicut in re gravi. Et ideo tam iuro falsum iurans me non levasse festucam (si levavi) quam iurans me non occidisse hominem, quem tamen occidi.

[3. CONCLUSIO]

Ex his sequitur tertia conclusio. Si confessor noverit, eum a quo iuste et legitime petitur testimonium, nolle confiteri veritatem, non potest eum absolvere antequam dicat testimonium, etiam si testimonium sit adversus proprium caput, ut si homicida aut latro est in vinculis, et flagrat infamia, aut sunt indicia manifesta, aut semiprobatio (si proceditur via accusationis) id est, unus testis omni acceptione maior, et petitur ab illo confessio, non potest absolvi antequam veritatem palam confiteatur. Et a fortiori si sit testis, cuius testimonium requiritur adversus alium. Probatur: quia perseverans in peccato nullatenus absolvendus est, sed legitime interrogatus non respondens secundum formam interrogationis est in peccato, quia implicat contradictionem quod quis sciat se iuridice interrogari, et tamen quod non teneatur respondere. Ergo huiusmodi homo non est absolvendus. At vero cavendum est illis, ne imprudenter revelent crimina. Sed si reus noluerit parere iudici, non absolvant et taceant, eo vel maxime quod iudices utuntur illa cautela, ut fingant se velle occidere inconfessos, ea ratione, ut patefaciant delicta.

At vero quia res est praecipui momenti, cavendum est confessoribus ne sint praecipites, id praesertim in causa mortis, aut ubi agitur de honore et fama. Primo, ut interrogatus teneatur respondere, requiritur quod interrogans sit verus et legitimus eius iudex. Unde qui aliquo privillegio exempti sunt, ut puta si claericus interrogetur de crimine a iudice saeculari, aut si reus per iniuriam extractus sit ab ecclesia, quamvis esset infamia, adessentque alia iura interrogandi, iuste potest veritatem citra mendacium caelare. Et quamvis neget, mendacium non est nisi officiosum et veniale, nisi intersit iuramentum. Et praeterea, esto interrogetur a vero iudice, requiritur ut circunstent merita quae supra

al homicida se le interroga dónde estaba a tal hora o si tal arma era suya, entonces debe decir la verdad bajo pecado mortal, de igual modo que si es interrogado sobre el homicidio del que está difamado, pues son conjeturas sobre el mismo homicidio.

Sobre la alusión al perjurio, admitimos que todo perjurio es mortal, por muy leve que sea la materia, en razón de lo singular de este pecado, ya que su maldad consiste en poner a Dios como testigo de lo falso. Y tan falsa es la materia pequeña como la grande, de modo que mi juramento es falso tanto si juro que no levanté una paja como si juro que no maté un hombre, siendo falsas las dos cosas.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

De lo anterior se sigue una tercera conclusión: SI EL CONFESOR CONOCE QUE AQUEL A QUIEN SE LE PIDE JUSTA Y LEGÍTIMAMENTE UN TESTIMONIO, NO QUIERE CONFESAR LA VERDAD, NO PUEDE ABSOLVERLO ANTES DE QUE DÉ TESTIMONIO, AUNQUE SEA CONTRA SÍ MISMO. EN VIRTUD DE ELLO, UN HOMICIDA O LADRÓN PRESO Y OBJETO DE INFAMIA O CONTRA EL QUE HAY INDICIOS MANIFIESTOS O SEMIPRUEBAS, CUANDO SE PROCEDE POR VÍA DE ACUSACIÓN, O SEA, QUE HAY UN TESTIGO DE MÁXIMA CALIDAD, SI SE LE EXIGE QUE CONFIESE, NO PODRÍA SER ABSUELTO SIN QUE CONFIESE ABIERTAMENTE LA VERDAD. Y, CON MAYOR RAZÓN, SI ES UN TESTIGO, CUYO TESTIMONIO CONTRA OTRO ES NECESARIO.

La prueba es que quien se obstina en su pecado no puede ser absuelto. Y quien es legítimamente interrogado y no responde a lo que se le pide está en pecado, porque parece contradictorio que se nos interrogue jurídicamente y que no estemos obligados a responder. Por tanto, en ese caso no puede ser absuelto. Ahora bien, hay que advertirles a ésos que se cuiden de no revelar crímenes imprudentemente. Pero si el reo se niega a obedecer al juez, ni le absuelvan ni pronuncien sentencia, tanto más cuanto que los jueces acuden al subterfugio de fingir que pretenden condenar a los que no confiesan, para así obtener que salgan a luz los crímenes.

Como se trata de un tema muy delicado, hay que poner atentos a los confesores a que no se precipiten, sobre todo en casos de pena capital o en los que se juega el honor y la fama. En efecto, para que el interrogado esté obligado a responder se requiere, en primer lugar, que quien le interroga sea su verdadero y legítimo juez. Puede suceder que sean personas que disfrutan de privilegios como la exención, como el caso del clérigo interrogado por juez civil sobre un crimen, o que el reo haya sido sacado ilegalmente de la iglesia, pues entonces, aunque haya infamia y otros motivos justos para interrogar, se puede legítimamente ocultar la verdad sin mentir y, si lo niega, incurrirá en mentira oficiosa que, de no mediar juramente, es sólo venial. Además, suponiendo que

statuta sunt, nempe, si processus fiat per correctionem fraternam, requiritur quod reus prius admonitus a praelato sit rebellis, et sit alius testis saltem praeter denunciantem; alias praelatus non potest tanquam iudex eum interrogare. Si vero procedatur via accusationis, requiritur semiprobatio aut manifesta indicia. Quod si procedatur via denunciationis canonicae et inquisitionis, requiritur quod praecesserit infamia, quae non a discolis sed a fidedignis emanaverit. Et praeterea quod infamia sit iuridice probata, saltem per duos testes iurantes se audivisse a pluribus personis fidedignis, ut doctores adnotant Decretorum cap. Inquisitionis et cap. Qualiter et quando. De accus. Atque adeo, ut probe notavit dominus Caie. 2-2 q. 69 ar. 2 antequam reus teneatur respondere, requiritur ut ei constet iudicem iuste et legitime interrogare. Cuius ratio praesto est, nam quemadmodum nemo tenetur legi, ante eius promulgationem, ita nullus tenetur parere, nisi constet eum qui iubet esse praelatum et iuste praecipere. Et quanquam ubi nullum est periculum in praestanda obedientia, non exigendum est a praelato ut ostendat se iuste praecipere, tamen ubi agitur de periculo subditi non tenetur adversus se respondere, imo nec testis adversus alium in re gravi, antequam illi iuridice constiterit iudicem iure praecipere. In quo utinam non sit abusus iudicum qui miseros homines compellunt crimina confiteri, antequam eis notum faciant ius quod habent interrogandi. Et addiderim ego quod in re dubia, an videlicet iudex iuste inquirat necne, declinandum est in favorem rei, maxime in causa mortis, quia peius esset in tali casu occidere hominem, quod non parere iudici. Et iura, potissimum in causa capitis, permultum favent reis, de quo amplius in membro tertio q.2.

Haec autem dicta sint quando crimen non est eorum quae vergunt in perniciem publicam, in quibus ut supra dictum est, non requiritur tanta solemnitas iuris ad interrogandum, aut reum aut testes, quanta in criminibus privatis, ut legibus optime sancitum est, nempe, de crimine laesae maiestatis in Extravag. Ad reprimendum, et de haeresi cap. fin. De haer. lib. 6 ubi habetur quod in inquisitione horum criminum procedi possint simpliciter et de plano et absque advocatorum et iudiciorum strepitu et figura. Et subiungitur illic quod nomina testium et accusatoris non teneantur inquisitores manifestare haereticis, quando testibus imminet periculum ab haereticis, utpote si essent personae potentes. Unde a contrario sensu colligitur quod quando non imminet periculum aut adest alia iusta causa, debent manifestari nomina testium accusantis, antequam interrogentur de positionibus.

interroga el juez competente, se requieren otras circunstancias que establecimos antes, como son que, si el proceso es por vía de corrección fraterna, que el reo no se doblega a las amonestaciones del prelado y que haya otro testigo, además del denunciante, pues, de lo contrario, el prelado no puede interrogarle como juez. Y, si se procede por vía de denuncia, se requieren indicios manifiestos o una semiprueba. Y, si se procede por vía de denuncia canónica y de inquisición, que precediera infamia, a juicio de personas fidedignas y no de indignos. También se requiere que la infamia se pruebe al menos por dos testigos que juren haberlo oído a personas dignas de fe, como advierten los doctores a propósito de los capítulos *Inquisitionis* y *Qualiter et quando*. En consecuencia, como prudentemente explica Cayetano, se requiere que conste que el juez interroga justa y legítimamente (In 2-2, q. 69, a. 2).

Y la razón de esto está a la vista, pues, al igual que nadie está obligado a la ley no promulgada, tampoco nadie está obligado a obedecer a quien no conste que es su prelado y que manda justamente. Cuando no hay ningún mal en obedecer, no se exige que el prelado justifique que procede justamente, pero cuando entraña un peligro para el súbdito, no está obligado a deponer contra sí mismo, ni tampoco el testigo contra otro, sin que les conste que el juez procede con todo derecho. Y ojalá nunca abusaran en esto los jueces, quienes a veces fuerzan a unos pobres hombres a confesar sus delitos, antes de mostrarles el derecho con que proceden. Por mi parte, añadiría que, si el asunto es susceptible de duda, como cuestionar si el juez interroga justamente o no, hay que inclinarse a favor del reo, sobre todo en causas capitales, pues entonces es peor matar un hombre que no obedecer al juez. Las codificaciones favorecen grandemente a los reos, sobre todo en causas capitales, como veremos ampliamente en la cuestión segunda de la tercera sección.

Todo eso se sobreentiende dicho del crimen que no daña a la sociedad, pues en este caso no se exigen las mismas solemnidades para interrogar al reo o testigos que las que se exigen en los delitos privados. Las leyes lo han fijado oportunamente en el caso de crimen de lesa majestad (Extrav. *Ad reprimendum*) y de herejía (cap. final del título *De haereticis* del Libro VI), en los que se determina que, al investigar estos delitos, se puede proceder resumidamente y sin la solemnidad formal de abogados ni las formalidades de los juicios. Y en esos lugares se añade que los inquisidores no están obligados a revelar los nombres de los testigos y acusadores a los herejes, si a éstos les supone un peligro la venganza de los herejes potentados. Por tanto, en razón de lo contrario, se deduce que de no haber peligro o de haber causa justa, deben conocerse los nombres de los testigos de la acusación, antes de interrogar a los acusados.

Ex his colligatur hoc commendandum corollarium, quod quamvis in principio litis et a reo et ab actore exigitur iuramentum calumniae ut habetur in Auten. Ut litigantes iurent et c. De iureiur. propter calum. l. Cum et iudici et extra De iure. calum. caput. 1 et una pars iuramenti sit quod interrogatus non negavit (sic) quod verum esse credit, tamen si postea accusatus interrogetur de aliquo praeter ius, non tenetur respondere, nec quanquam neget est periurus, v.g. iuramentum calumniae exigitur sub clausulis generalibus, puta quod iurans credit se habere bonam causam, quod interrogatus non negabit quod verum esse credit, etc. Et ideo nihil periculi est, si exigatur statim in principio, ante publicationem testium. Sed si postea vigore illius iuramenti interrogetur reus in particulari de alioquo occulto crimine, de quo non est infamia nec indicia, quanquam caelet, non peccat. Nec quamvis falso neget, facit contra iuramentum, sed est simplex mendacium officiosum et veniale. Probatur: quia iurans se non negaturum veritatem intelligebat de veritate quae interrogaretur legitime et iuridice, et quamvis ipse non intelligeret tamen iura id interpretantur. Aliud esset si iuramentum exigeretur in particulari, puta an occidisti Petrum, nam tunc, quanquam exigeretur contra ius, peccaret mortaliter qui iurasset tunc falso, quia nulla tunc potest fingi interpraetatio quae excusasset a periurio.

Unde rursus subsequitur quod quamvis in principio posset exigi ab accusato iuramentum calumniae ante publicationem testium et meritorum causae, tamen de positionibus in particulari non potest interrogari, antequam illi constet quo iure interrogatur.

Sed oriuntur hic egregia dubia tam circa reum quam circa testes.

[DUBIUM 1]

Primum dubium est non dissimulandum, utrum quando sit inquisitio de crimine laesae maiestatis aut haeresis, ubi non requiritur tanta solemnitas ad inquirendum, teneatur reus occultus qui non laborat infamia nec indiciis, si forte interrogatur, confiteri prioprium crimen. Exempli gratia. Est notorium crimen laesae maiestatis, aut haeresis, ut puta, quia perductae sunt in compitis civitatis conclusiones haereticae. Sed nullus est in tota urbe qui infamia laboret de illo facinore, nihilominus fit inquisitio per urbem (quam diligentissime fieri condecet) interrogantur cives, an sciant quisnam sit in culpa, et forte inter alios interrogatur ipse patrator sceleris, an teneatur confiteri se fecisse, cum

De aquí se sigue un corolario bien fundado. Al comienzo del proceso se exige el llamado juramento de calumnia al reo y al acusador y una cláusula del mismo es que el interrogado no va a negar lo que cree verdadero, como dicen la ley *Ut litigantes iurent* y *Cum et iudici* y el capítulo 1 del título *De iuramento calumniae* del Libro VI. Pues bien, si en un momento posterior el acusado es interrogado de algo fuera de derecho, ni está obligado a responder ni puede ser tachado de perjuro si niega. Por ejemplo, se exige el juramento de calumnia bajo las cláusulas generales, como la de que el jurador cree tener razón y que el interrogado no negará lo que cree verdadero, y otras. No obsta a esto el que al principio se exija el juramento, ante de conocer los testigos. Pero si, posteriormente, se interroga en virtud del juramento al reo sobre un crimen particular oculto, sobre el que no padece infamia ni indicios, entonces no peca si lo oculta, ni tampoco falta al juramento si lo niega en falso, pues es una simple mentira oficiosa, que es venial. La prueba es que quien jura que no negará la verdad, sobreentiende que es la verdad sobre la que se le interrogue legítimamente y conforme a derecho. Y, aunque él no lo sobreentienda, así se interpretan los juramentos. Otra cosa, sin embargo, sería si se exigiera el juramento en particular, como si mató o no a Pedro, pues, en tal caso, pecaría mortalmente quien jurara en falso, aunque la interrogación fuera sin derecho, porque no caben ficciones que excusen de perjurio.

Y también se siguen de lo dicho que el acusado no puede ser interrogado sobre asuntos particulares antes de que se le certifique con qué derecho se le interroga, aunque se admite que sí se le puede exigir el juramento de calumnia antes de hacer públicos los nombres de los testigos y de las pruebas de la causa.

Llegados aquí, surgen notables dudas tanto sobre el reo como sobre los testigos.

[PRIMERA DUDA]

La primera duda que no podemos ocultar es si el reo oculto que no sufre infamia ni tiene indicios, esté obligado a confesar su propio crimen, cuando se trata del crimen de lesa majestad o de herejía, en los que no se requiere tanta solemnidad para investigar el crimen. Pongamos un ejemplo. Hay un crimen notorio de lesa majestad o de herejía, como el que en los límites de una ciudad se han defendido tesis heréticas. Y en aquella ciudad nadie ha sido difamado por tal cosa. Y se empieza a interrogar a ciudadanos del lugar, con la premura que exige el caso, si saben quién es el culpable. Entre los interrogados está el mismo criminal. Y ahora se le pregunta si está obligado a confesarse culpable, pues no está infamado de ello; o, en otro caso, se manda por un bando públi-

nulla laboret infamia. Aut forte edicto publico et generali iubetur ut quicunque sciverit aliquod crimen illud denunciet, an teneatur reus denunciari se.

Et ad partem affirmativam est argumentum: nam certissimum est, ut enunciavimus in conclusione prima quod in quocumque casu iudex iuste interrogat, subditus tenetur respondere. Sed in tali casu iudex propter evidentiam et atrocitatem criminis, iuste interrogat absque speciali infamia. Ergo et reus constringitur respondere.

Et confirmatur quia testes tenentur respondere, immo iniusti tenentur denunciare. Ergo reus pari ratione, saltem interrogatus tenetur se prodere.

Et confirmatur secundo quia, ut diximus quaestione proxima, evidentia facti valet pro accusatore. Sed si ille esset accusatus teneretur respondere. Ergo.

In contrarium est quia *iugum Domini suave est*. Res tamen esset gravissima obligare quempiam, ut absque aliqua infamia vel indicis se prodat, immo hoc videtur contra ius naturae, nam id perinde esset atque obligare aliquem ut se occideret, quare S. Th- 2-2, q.69 ar.2 universaliter dicit quod reus non tenetur respondere sine infamia, aut indiciis, aut semiprobatione.

Respondetur ergo ut diximus quaestione praecedenti, quod quantuncumque sint crimina huiusmodi adversus rempublicam, nihilominus non potest reus interrogari sine aliquibus indiciis aut infamia, aut coniecturis quae ipsum proprie insinuent. Licet forsan non requirantur tam manifesta quam criminibus privatis. Sed tamen possunt interrogari testes, immo edito publico posset indici, ut quicunque scientes denuncient, nam ipsi iniussi id tenentur denunciare. Et ita intelliguntur iura citata quae dicunt sine strepitu iudiciorum licere inquirere. Nec est par ratio de teste et de reo, nam testis ad obviandum malo publico, de quo semper praesumitur periculum in futurum, tenetur denunciare. Sed reus, quia potest cessare a malo futuro et scire nullum ex parte sua superesse periculum, non tenetur illa ratione se prodere. In quo casu non absurde potest intelligi illud Chysost. quod citatum est in secundo argumento: *Non tibi dico ut te in publicum prodas*.

Unde ad formam argumenti respondetur quod iudex iuste interrogat, tanquam testes, sed non tanquam reos. Et ideo testes tenentur denunciare alios, sed reus non tenetur prodere se, imo iuste potest caelare crimen dicendo se nescire, quis fecit, quia nescit ut dicat, ut infra dicemus; et si dicat sine iuramento se non fecisse, solum erit peccatum officiosum et veniale.

co y general que todos los que supieran algo del crimen, se presenten a denunciarlo. Y se pregunta: ¿debe denunciarse el reo?

La prueba de la respuesta afirmativa procede porque es muy cierto que siempre que un juez interroga conforme a derecho, el súbdito está obligado a responder, como ya defendimos en la conclusión primera. Ahora bien, en este caso, en razón de la evidencia y del crimen atroz, se interroga justamente sin que haya infamia. Luego el reo está obligado a responder.

Y se confirma porque los testigos están obligados a responder, incluso las personas injustas deben denunciar. Luego también el reo, al menos cuando es interrogado, debe denunciarse por la misma razón.

Y una segunda confirmación se aduce porque la evidencia del hecho hace las veces de acusador, como dijimos en la cuestión primera. Si él fuera acusado, debería responder, luego también el reo.

Por lo contrario está lo de que *el yugo del Señor es suave*. Y sería cosa muy gravosa el obligar a alguien que se delate, si no hay infamia ni indicios y hasta es contra el derecho natural, pues esa obligación equivale a obligarse a suicidarse, por lo que Sto. Tomás dice que, en general, el reo no está obligado a responder sin infamia ni indicios ni semiprueba (2-2, q. 69, a.2).

Respondemos que por muy crímenes que sean contra la sociedad, nunca puede interrogarse al reo, si no hay infamia ni indicios o conjeturas, que de alguna manera le señalen. Ciertamente no se requieren indicios tan claros como en los crímenes privados. Pero sí puede interrogarse a los testigos, y también puede publicarse un bando para que denuncien todos los que saben algo, y que también espontáneamente estarían obligados a presentarse. Así es como deben interpretarse las leyes que dicen que es legítimo investigar sin la solemnidad del juicio. Y no es la misma la situación del testigo que la del reo, pues el testigo debe denunciar para salir al paso de los males públicos, que siempre constituyen un peligro para el futuro. En cambio, el reo no está obligado por esa razón, pues puede cesar en su mal y saber que por su actitud no peligra el mal público. Y en este caso pueden interpretarse con acierto las palabras del Crisóstomo citadas en el segundo argumento: *No te digo que te delates en público.*

Puede, por tanto, responderse en forma al argumento que el juez interroga justamente cuando los interroga como a testigos, no como a reos. Y, por tanto, los testigos están obligados a denunciar a otros, pero el reo no está obligado a denunciarse, y puede justamente ocultar su crimen diciendo que no sabe quién lo hizo, porque en verdad no lo sabe para decirlo, como explicaremos luego. Y si dice que no lo hizo fuera de juramento, sólo será una mentira oficiosa y pecado venial.

Et per hoc respondetur ad primam confirmationem, nam secunda non est ad propositum, tunc enim evidentia non indiget accusatore, quando scelus est notorium et patrator sceleris.

[DUBIUM 2]

Alterum dubium est, si falso procedatur adversus innocentem, et interrogetur de aliquo quod vere fecit, quod tamen esset sufficiens iudicium ut convinceretur de crimine quod non fecit, utrum teneatur fateri veritatem, v.g. latrones occiderunt hominem in via, gladio forte innocentis hominis qui tunc illac transibat. Innocens ille accusatur postea cum falsis testibus de homicidio, et interrogatur de illo. Vere negat. Sed rursus interrogatur an tali hora transivit illac, et an gladius qui inventus est in cadavere sit suus. Utrum teneatur confiteri. Videtur quod sic. Nam iudex iuste et legitime interrogat, postquam procedit secundum allegata et probata.

Respondetur quod non tenetur confiteri, si periculum subiret, ut propter illam confessionem condemnaretur de homicidio, nam iudex non interrogat legitime, nisi quia procedit ex falsa praesumptione, et ideo subditus nullam facit iniuriam caelando, et si negaret sine iuramento, solum esset mendacium officiosum et veniale.

Eodem modo si innocens falso accusatur de adulterio, et ad illum finem interrogetur an intraverit tali nocte, non tenetur respondere, nisi forsan manifeste se posset compurgare.

[DUBIUM 3]

Sed de testibus est tertium dubium, utrum testis aliquando antequam sit vocatus, teneatur sua sponte offerre se dicendum testimonium, an non teneatur, quemadmodum reus numquam ultro tenetur se prodere.

Divus Thomas 2-2 q.70 arti.1 hac utitur distinctione. Aut testimonium requiritur, idest, petitur et exigitur autoritate iudicis, et tunc non est dubium (quod in nostra prima conclusione assertum est) quin teneatur testis semper dicere testimonium, si legitime interrogetur, puta de his quorum est infamia, nam de occultissimis (inquit) nullus tenetur testimonium dicere. Si vero testis non petitur, nec vocatur a iudice habente authoritatem, tunc aut testimonium est necessarium ad liberandum innocentem ab iniusta morte, infamia, aut alio damno temporali, et tunc tenetur testis iniustus se offerre ad testimonium dicendum, iuxta illud psal.: *Eripite pauperem et egenum, de manu peccatoris liberate*. Et insinuat peccatum esse mortale, si quis in tali casu non se offerret ad servandum innocentem, nam dicit in virtute id esse, consentire in malum innocentis.

Con esto ya queda respondida la primera confirmación. La segunda no viene al caso, pues el acusador no necesita tener evidencia, cuando el crimen y el criminal son notorios.

[SEGUNDA DUDA]

Otra duda versa sobre el caso en que erróneamente se procede contra el inocente y se le interroga sobre algo que hizo, pero que sería indicio suficiente para arguirlo de un crimen que no hizo. ¿Está obligado entonces a decir la verdad? Por ejemplo, unos ladrones mataron un hombre en el camino con el arma de un hombre inocente que pasaba casualmente por ello. Este hombre es luego acusado con falsos testimonios de homicidio y se le interroga sobre él. Con plena razón lo niega. Pero se le interroga de nuevo sobre si en aquella misma hora pasaba por allí y si el arma con que se cometió el homicidio era suya. ¿Está obligado a confesar? Parece que está obligado, pues el juez interroga justa y legítimamente, porque procede según lo alegado y probado.

La respuesta, sin embargo, es que no está obligado a confesar, si corre el peligro de ser condenado de homicidio por su confesión, pues el juez no le interroga legítimamente, ya que procede por una falsa presunción y, por otra parte, el súbdito no comete injusticia ocultando la verdad y, aunque lo negara bajo juramento, sólo sería una mentira oficiosa y, por tanto, venial.

Lo mismo diríamos en el caso de que el inocente fuera acusado de adulterio y para descubrirlo se le pregunta si entró en la casa en tal noche. No está obligado a responder, a no ser que pudiera aclararse sin riesgo.

[TERCERA DUDA]

Hay una tercera duda sobre los testigos. Y es si el testigo está obligado a presentarse espontáneamente, antes de ser llamado a dar testimonio o, si al contrario, no está obligado, como no lo está el reo a delatarse.

Sto. Tomás utiliza la siguiente distinción (2-2, q. 70, a.1). Puede ser que se requiera su testimonio, es decir, que se le pida por autoridad del juez, y entonces indudablemente que, como defendimos en la primera conclusión, el testigo siempre está obligado a dar su testimonio si es legítimamente interrogado, sobre infamaciones, pues de lo muy oculto, como él dice, nadie debe dar testimonio. Puede ser, en cambio, que no se le pida el testimonio ni sea llamado por el juez debido. En tal caso puede suceder que su testimonio sea necesario para librar a un inocente de una injusta muerte, infamia o daño temporal, y entonces el testigo injusto debe prestarse a testificar, según lo del Salmo: *Liberad al débil y al pobre, arrancadle de la mano del pecador* (Sal 82, 4). Sto. Tomás insinúa que quien en tal caso no se aprestara a salvar al inocente, cometería pecado mortal, pues eso equivale a colaborar en el mal del inocente. Si, en cambio,

Si vero testimonium sit necessarium solum ad puniendum reum, tunc nullus tenetur se offerre in testem, nisi accersitus a iudice, quanquam reus sit legitime accusatus. Et addit S. Thomas quod testis non tenetur obviare malo quod incurreret accusans si deficiat in probatione.

[DUBIUM]

Veruntamen dubium est circa primum membrum, utrum si quis timeat se vocandum esse in testem adversus patrem, vel adversus amicum possit se abscondere.

Respondetur quod si testimonium illius non est simpliciter necessarium, quia possunt facile inveniri alii testes, tunc non censetur gravis iniuria si se abscondat. Si tamen eius testimonium sit simpliciter necessarium, tunc licet non teneatur se offerre, tenetur tamen non se abscondere per fraudem, maxime si testimonium est necessarium in favorem tertiae personae quae laesa est. Quod vel inde constat, quia si quis haberet instrumentum quo inscripta est haereditas, vel aliud quodcunque ius tertiae personae, et per fraudem illud caelaret, aut se absconderet, ne compelleretur exhibere, profecto peccaret contra iustitiam, et teneretur ad restitutionem. Ergo pari ratione peccaret qui se absconderet ne diceret testimonium necessarium alteri. Si vero solum ageretur de poena aut punitione patris vel amici, non video quod esset peccatum, saltem mortale, si se absconderet testis, dummodo damna restituerentur. Vocatus tamen semper tenetur comparere.

[DUBIUM]

Sed maius dubium est circa secundum membrum, ubi ait S. Tho. quod quicunque tenetur, etiam non vocatus, se offerre ad dicendum testimonium, ut liberet proximum ab iniusto damno, sub peccato mortali. Arguitur enim contra hoc primo. Nullus tenetur succurrere proximo sub peccato mortali, nisi in extrema aut saltem gravi necessitate. Sit ergo casus quod innocens est in periculo quo iniuste mulctatur 30 aut 100 ducatis, unde eum possum testimonio meo liberare. Ecce argumentum. Si ille esset pauper qui alias indigeret illis 100 aureis, dummodo non esset gravissima necessitas, ego non tenerer illi dare, saltem sub peccato mortali. Ergo nec teneor iniussus dicere testimonium, ut levem eum illo damno.

Et secundo arguitur. Si quicunque teneretur se offerre ad dicendum testimonium in causa innocentis, sequeretur quod adstringeretur subire quodcumque detrimentum, ut diceret tale testimonium, quia praecepta naturalia non sunt praetermittenda propter aliquod detrimentum. Sed consequens est falsum. Ergo et antecedens. Probatur minor. Si ego non possem dicere testi-

el testimonio es sólo necesario para castigar al reo, nadie está obligado a prestarse a testimoniar, si no es forzado por el juez, aunque el reo fuera ciertamente culpable. Y añade que el testigo no está obligado a remediar el mal en que incurriría el acusador por no poder probar su acusación.

[DUDA]

Permanece todavía una duda sobre el primer miembro, que es si a alguien le sería lícito esconderse, si teme que será llamado para atestiguar contra su padre o contra su amigo.

La respuesta es que no se juzgaría grave injuria el esconderse, si su testimonio no es absolutamente necesario, porque se puede acudir a otros testigos. Pero si su testimonio es absolutamente necesario, entonces, si bien no esté obligado a atestiguar, no puede esconderse furtivamente, sobre todo si su testimonio es necesario a favor de una tercera persona inculpada. Esto se corrobora porque en el caso de que alguien tuviera un documento de una herencia o escritura que demuestre el derecho de un tercero y lo ocultare fraudulentamente, o él mismo se escondiera para ocultarlo, ese tal pecaría contra la justicia y estaría obligado a restituir. Luego, por igual razón, pecaría quien se escondiera para no atestiguar sobre algo necesario para otro. Pero si se tratara de la pena o castigo del padre o del amigo, no veo que fuera pecado, al menos mortal, el esconderse un testigo, con tal de que se repararan los daños. Pero quien es llamado por el juez siempre debe comparecer.

[DUDA]

Y hay todavía otra duda mayor sobre el segundo miembro, donde dice Sto. Tomás que cualquiera debe prestar testimonio, aunque no sea llamado, para librar al prójimo de un daño injusto y esto bajo pecado mortal. Contra esto se podría argüir, en primer lugar, que nadie está obligado a socorrer al prójimo bajo pecado mortal, a no ser en caso de extrema o grave necesidad. Pongamos el ejemplo de un inocente que está en peligro de ser multado injustamente con 30 o 100 ducados, y que yo puedo librarlo con mi testimonio. Argüiríamos así: si ése fuera un pobre que necesitara esos 100 ducados pero no como necesidad extrema, yo no estaría obligado a dárselos, al menos bajo pecado mortal. Luego tampoco estoy obligado a dar espontáneamente testimonio para librarle de esa multa.

Y hay un segundo argumento. Si cualquiera estuviera obligado a ofrecerse para dar testimonio a favor del inocente, se seguiría que lo estaría con cualquier daño, pues los preceptos naturales no admiten dispensa en razón del daño que reportan. Como la consecuencia es falsa, también lo es el antecedente. La prueba del término menor es la siguiente. Si no pudiera dar testi-

monium ad liberandum innocentem sine periculo vitae, quia videlicet pars adversa me occideret aut alia me afficeret iniuria, certe non teneor dicere testimonium, imo si non possem dicere tale testimonium sine periculo patris aut amici, non videor mihi ad id obligari. Ut si pater aut amicus meus occidit hominem coram me et innocens accusatur de illo homicidio, et ego non possum testificari illum esse innocentem, quin patrem aut amicum coniiciam in vehementem suspitionem homicidii, atque adeo in periculum capitis, certe nemo me censeret iniustum si non me offerrem ad proferendum tale testimonium.

Respondetur. Primum, aliter tenetur dicere testimonium testis requisitus et interrogatus a iudice, aliter is qui a iudice non accersitur, nam prius tenetur de iustitia, sed tamen qui non vocatur a iudice solum tenetur se offerre ad liberandum innocentem ex charitate, quod est maxime adnotandum. Sicut tenetur quicunque extinguere ignem ardentis domus vicini, et arcere latrones a domo proximi, quia unicuique mandatum est de proximo suo. Et ideo qui non arcesitur vel petitur a iudice solum tenetur offerre se sicut ad alia opera charitatis, ut puta, si id posset commode sine notabili detrimento, et alias non tenetur, nisi forsan crimen vergeret in grave damnum reipublicae, ut crimen haeresis aut laesae maiestatis, quibus malis cives tenentur occurrere cum aliquo detrimento proprio. Sed tamen qui accersitur a iudice, tenetur de iustitia comparere, et interrogatus dicere veritatem adversus fratrem et patrem, et adversus proprium caput, si legitime interrogetur, ut supra dictum est.

Sed numquid testis interrogatus a iudice, obstringitur dicere testimonium cum periculo proprii capitis? V.g. ego sum testis homicidii perpetrati a Petro, et necessarius, quia sine me homicidium probari non potest. Sed si testimonium dixero, certum sum me necatum iri ab amicis Petri. Utrum teneor testimonium dicere. A parte affirmativa est argumentum, quia legitime interrogor a iudicie, atque adeo teneor de iustitia parere. Sed a parte negativa est argumentum, quod lex esset gravissima quae me in tali casu obligaret subire mortem, cum essem innocens.

Respondetur quod in tali casu testis non tenetur dicere testimonium, quia *iugum Domini suave est*, quod proinde non praesumitur nos obligare subire mortem in tali casu. Quare eiusmodi testis posset se abscondere, et vocatus fugere, et interrogatus occultare veritatem, dummodo non mentiretur. Imo testis posset eodem modo excusari a testimonio dicendo, si timeret exceptionem a parte adversa, unde gravi infamia notaretur.

Ad primum ergo argumentum dubii principalis respondetur quod arctius tenetur quis liberare innocentem a damno 100 aureorum quod accepit per

monio para librar un inocente sin peligro para la vida, porque, por ejemplo, el adversario me mataría o me haría otra injusticia, es cierto que no estoy obligado a dar testimonio; más todavía, si no pudiera dar tal testimonio sin peligro para mi padre o amigo, no me parece que estuviera obligado a hacerlo. Es el caso que mi padre o amigo hubieran matado un hombre en mi presencia y otro inocente es acusado de ese crimen y yo no puedo testificar que él es inocente sin hacer recaer una grave sospecha sobre mi padre o amigo y el peligro de la pena capital, en tal caso ciertamente nadie me consideraría injusto por no ofrecerme a dar tal testimonio.

La respuesta es como sigue. Ante todo, la obligación de dar testimonio afecta de modo distinto a quien es requerido e interrogado por el juez, que al que no es requerido por el juez. El primero tiene una obligación de justicia, pero el segundo sólo por caridad hacia el inocente debe ofrecerse. Es una diferencia importante. Es el mismo caso de nuestra obligación de apagar el fuego de la casa del vecino y de rechazar a los ladrones de su casa, que es obligación de caridad. Por tanto, quien no es requerido ni solicitado por el juez sólo está obligado a testimoniar como está a las demás obras de caridad, es decir, con tal de que pueda hacerlo sin grave incómodo, pues, en otro caso, no estaría obligado, de no ser un crimen que infiere un grave daño a la sociedad, como son los de lesa majestad o herejía, que todo ciudadano debe procurar remediar, aunque sea con algún daño propio. En cambio, quien es requerido por el juez, debe comparecer por justicia y quien es interrogado debe decir la verdad contra el hermano o el padre y contra sí mismo, si es legítimamente interrogado, como antes dijimos.

Pero se pregunta: ¿está obligado a testificar con peligro de la propia vida el testigo interrogado por el juez? Por ejemplo, soy testigo del homicidio cometido por Pedro, y soy testigo necesario, pues sin mí no puede probarse el homicidio. Pero si lo atestiguo, corro el peligro de que me maten los amigos de Pedro. La pregunta es si estoy obligado a dar testimonio. La respuesta afirmativa se funda en que el juez me interroga legítimamente y yo estoy obligado a obedecerle por justicia. Pero la respuesta negativa se funda en que sería una ley muy onerosa el que en este caso se me obligara a morir siendo inocente.

La respuesta es que en ese tal caso el testigo no está obligado a dar testimonio, porque *el yugo del Señor es suave* y se supone que no obliga a aceptar la muerte en tal caso. En consecuencia, el testigo podría ocultarse o huir si es convocado o ocultar la verdad si es interrogado, con tal de que no mienta. También podría excusarse de igual modo el testigo de prestar testimonio, si temiera una intervención de la parte adversa que le causaría grave infamia.

Al primer argumento de la duda principal se contesta que uno está obligado más estrictamente a librar al inocente de pagar 100 denarios injustamen-

iniuriam, quam a simili miseria quam patitur in paupertate, licet ad utrumque teneatur ex charitate. Primo quia maior est necessitas proximi quando patitur detrimentum per iniuriam. Et praeterea quia facilius quis potest succurrere proximo dicendo testimonium, ne privetur 100 aureis, quam dando illi eleemosynam 100 aureorum. Quemadmodum ego teneor arcere latrones, si facile possum dum depredantur domum proximi, et tamen post expoliationem non teneor dare tam largam eleemosynam.

Per haec quae dicta sunt solvitur dubium, utrum quando quis accipit damnum eo quod ego non dixi testimonium, tenear ego restituere damnum.

Respondetur enim quod si ego teneor de iustitia dicere testimonium, et possum dicere sine gravi detrimento meo, ut si ego legitime interrogor in iudice, et caelo veritatem unde agitur damnum proximi, teneor quidem ad restitutionem. Si tamen solum teneor ex charitate, ut in casu secundi membri S. Thomae, quia videlicet non vocor a iudice, sed tamen possum liberare innocentem, tunc, licet peccem contra charitatem, non me offerendo, non tamen teneor ad restitutionem.

[DUBIUM]

In tertio membro Sancti Thomae est praeterea dubium, dum dicit quod nullus tenetur offerre se ad dicendum testimonium, quod solum est necessarium ad puniendum reum legitime accusatum, quanquam sit periculum accusanti deficiendi in probatione. Arguitur namque. Sunt casus in quibus quicunque tenetur accusare reum, ut puta de crimine quod vergit in perniciem publicam, ut quaestione 5 definitum est. Ergo in eisdem tenentur testes testimonium dicere. Probatur consequentia, quia si cives tenentur occurrere publico malo reipublicae accusando, ergo a fortiori testimonium dicendo. Et praeterea iniqua esset conditio accusatoris et testis, si casu quo alter teneretur accusare, alter non teneretur testificari, nam tunc accusator sine culpa sua deficeret in probatione.

Respondetur cum domino Caie. in eodem loco, quod S. Thomas solum intelligit testem non teneri offerre se ad dicendum testimonium ut reus puniatur, in causis privatis, puta quando quis accusavit in causa propria ubi non compellitur accusare, nam tunc ipse se obiecit periculo deficiendi in probatione, quia poterat non accusare, et ideo testis non tenetur liberare eum illo periculo. At vero in casu quo quis tenetur accusare propter bonum publicum, non negaret S. Thomas testes teneri ad accusandum.

te, que a librarle de la necesidad de ellos por pobreza, aunque ambas cosas deban hacerse por caridad. En primer lugar, porque es mayor la necesidad del prójimo cuando su necesidad deriva de una injuria. Además, es más fácil salvar a uno de pagar 100 denarios con un testimonio, que darle una limosna de igual cantidad. Es lo mismo que cuando estoy obligado a rechazar los ladrones que roban en la casa de mi vecino, si puedo hacerlo fácilmente, pero si se ha llevado a cabo el robo no estoy obligado a darle una limosna.

Por todo lo dicho, ya puede solucionarse la duda de si estaría obligado a restituir el daño que uno sufrió por no haber dado testimonio.

La respuesta es que si estoy obligado por justicia a dar testimonio y puedo hacerlo sin grave daño, y soy legítimamente requerido a ello por el juez y, no obstante, oculto la verdad y causo grave daño al prójimo, estoy ciertamente obligado a restituir. Pero si sólo estoy obligado por caridad, como en el caso del segundo miembro de la explicación de Sto. Tomás, es decir, sin ser requerido por el juez, pero podría liberar al inocente, no estoy obligado a restituir, aunque peque contra la caridad no prestándome a declarar.

[DUDA]

Sobre el tercer miembro de Sto. Tomás surge una duda y es porque dice que nadie está obligado a prestarse a testimoniar y que sólo es necesario para castigar a un reo justamente acusado, aunque se siga para el acusador el peligro de fallar en su prueba. Y se arguye así. Hay casos en que cualquiera está obligado a acusar al reo, como es el del crimen que daña al bien público, como ya enseñamos en la cuestión quinta. Por tanto, en esos casos los testigos deben prestar testimonio. La consecuencia se demuestra porque si los ciudadanos están obligados a salir en defensa del bien público mediante la acusación, con mayor razón lo estarán mediante su testimonio. Además, sería muy injusta la condición del acusador y del testigo, si en el mismo caso en que uno está obligado a acusar, el otro no lo está a testificar, porque entonces el acusador fallaría en sus pruebas sin culpa suya.

La respuesta la da Cayetano en este mismo lugar y es que Sto. Tomás sólo alude al testigo que no está obligado a presentarse a testimoniar para que se castigue al reo en las causas civiles, o sea, cuando el acusador lo es en causa propia, en que no es compelido a acusar, y, en consecuencia, el testigo no está obligado a librarle del peligro. Pero en el caso en que uno debiera acusar por el bien público, Sto. Tomás no negaría que el testigo está obligado a acusar.

[4. CONCLUSIO]

Quarta et postrema conclusio. Nihil obstat fides quam quis secreti promisit, etiam si iureiurando se astrinxerit, quominus teneatur secretum detegere, si id modo in iudicio via et ratione petatur. Probatur quia fides secreti et iuramentum non habet vim obligandi contra ius, nec praeiudicium parat iudici, quin possit compellere subditos, quando necessum fuerit. Eadem ratione, ut diximus supra, nulla fide aut iuramento secreti obstante, tenetur quicunque etiam iniussus revelare secretum quod est in praeiudicium reipublicae, aut tertiae personae, quod notat S. Tho. 2-2 q.70, ar.1 ad 2. Attamen quod via sacramenti confessionis notum est, nulla prorsus de causa revelare licet, quanquam sit in praeiudicium totius mundi, quod latius quaest. ultima tractabimus. Docendi tamen sunt literarum ignari, quod non cadunt sub sigillo confessionis quae vulgo dicuntur in confessione. Sunt enim qui ut arctius obligent ad secretum, signant se signo crucis, et flectentes genua dicunt se comittere secretum in confessione, cum tamen, ubi quis non confitetur omnia sua peccata cum intentione accusandi se, nullum est sacramentum, atque adeo nec intervenit sigillum confessionis, ut illud secretum revelare sit sacrilegium. Quare illae ceremoniae non sunt permittendae.

AD PRIMUM ARGUMENTUM principale respondetur per quartam conclusionem, quam modo posuimus. Officium enim nullum est virtutis, nisi vestiatur debitis circunstantiis. Quare quicunque fidem suam alteri astrinxit, iure ipso interprete, intelligat id facere secundum ius, atque adeo quando legitime authoritate iudicis revelat secretum, nihil infidelitatis admittit.

Et eadem ratione respondetur ad confirmationem, quia iuramentum non potest contra ius obligare.

AD SECUNDUM respondetur quod quanquam id videatur durum, ut quis adversus patrem, et adversus proprium caput, dicat testimonium, tamen quia ad pacem et tranquillitatem reipublicae necessarium est, nimirum si Deus iure naturali propter bonum nostrum id nobis praeceperit. Naturale enim est ut corpus membra propter suam salutem exponat. Atqui illud Chrysostomi: *Non tibi dico ut te prodas*, id solum sonat, ut nullus sua sponte, nisi autoritate publica legitime compulsus se in publicum prodat. Sed satis est si sacerdoti tanquam Deo secreto confiteatur.

AD TERTIUM respondetur quod non solum tenetur qui legitime interrogatur non negare veritatem (quod esset mendacium) sed etiam tenetur non tacere aut caelare per aequivocam responsionem, quia licet tacere non esset mendacium, esset tamen iniustitia et inobedientia.

AD PRIMUM MEMBRUM CONFIRMATIONIS iam responsum est quod de genere suo negare veritatem in iudicio est mortale, sed tamen in individuo, potest esse veniale, propter paucitatem materiae. Ad alterum respondet S. Tho.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

La cuarta y última conclusión es: NADA OBSTA A QUE LA FE QUE UNO ANTES DIERA DE GUARDAR UN SECRETO, INCLUSO OBLIGÁNDOSE BAJO JURAMENTO, SE ROMPA AHORA Y SE REVELE EL SECRETO, SI ASÍ LO EXIGE EL PROCESO JUDICIAL Y LA RAZÓN.

La prueba es porque la fidelidad del secreto y el juramento no llegan a obligar contra derecho, ni prejuzgan que el juez no pueda obligar a los súbditos a revelarlo cuando fuera necesario. Y, por la misma razón, ninguna fidelidad al secreto ni juramento pueden impedir que alguien espontáneamente revele un secreto que va en detrimento de la sociedad o de una tercera persona, como recoge Sto. Tomás (2-2, q. 70, a.1 sol. 2) y vimos antes. A pesar de ello, lo que es conocido por sigilo sacramental, por ninguna causa puede revelarse, aunque perjudique a todo el mundo, como explicaremos en la cuestión última. Pero hay que instruir a la gente inculta acerca de que no cae bajo sigilo sacramental lo que vulgarmente se compara con la confesión. Hay, en efecto, quienes para obligar más estrictamente al secreto se signan con la cruz o, arrodillándose, dicen que encomiendan un secreto de confesión, siendo así que cuando no se confiesan los pecados con intención de acusarse no existe sacramento ni, por consiguiente, hay lugar al sigilo sacramental, de modo que se incurriría en sacrilegio el revelarlo. No debieran permitirse esas ceremonias.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Se responde con la cuarta conclusión que acabamos de establecer. No es un deber de virtud, si no en circunstancias determinadas. Quién ligó su fe a otro, según la interpretación del derecho, se entiende que lo hace conforme a derecho y que, por tanto, no es una infidelidad el revelar el secreto cuando media la autoridad legítima del juez.

Con la misma razón se responde a la confirmación, porque el juramento no puede obligar contra el derecho.

2. Aunque parezca duro el que uno dé testimonio contra el padre o contra sí mismo, por ser necesario para guardar la paz y el orden de la sociedad, es como si Dios lo hubiera mandado por ley natural para nuestro bien. Es ley natural que el cuerpo prescinda de los miembros por la salud propia. Y aquello del Crisóstomo: *No te digo que te delates*, sólo significa que nadie se delate espontáneamente, pero no si lo hace forzado legítimamente por la autoridad pública.

3. No sólo está obligado a no negar la verdad, que es una forma de mentir, quien es interrogado legítimamente, sino también está obligado a no callar o a ocultar la verdad con equívocos, pues el callar es una injusticia y desobediencia, aunque no sea una mentira.

4. Ya se ha respondido al primer miembro de la confirmación que el negar la verdad en un juicio es mortal por su género, pero en concreto puede ser venial por parvedad de materia. Y al otro miembro de la confirmación res-

2-2, q.69, ar. 2 ad 1 quod quanquam reus qui legitime accusatur, peccet colludendo cum accusatore, id est componendo pacem cum illo ne accusetur, tamen non imponitur ei poena legis sicut accusatori si colludat cum accusato. Quia, cum omnium terribiliorum terribilissimum sit mors, indulgendum est accusato, si recuset mortem, quamvis eam digne fuerit meritus. Quod tamen dicit S. Tho. videlicet tam reum quam actorem peccare colludentes, supra nos exposuimus ut intelligatur quando accusator tenetur accusare, puta dum crimen est in perniciem publicam, quia in criminibus privatis nullum peccatum est accusatorem cessare ab accusatione. Atque adeo nec accusatum componere pacem cum accusatore. Et haec de secundo membro.

ponde Sto. Tomás (2-2, q. 69, a. 2, sol.1) que, aunque el reo que es acusado legítimamente peque confabulándose con el acusador, es decir, pactando con él para que desista en la acusación, la ley no le impone ninguna pena como lo hace al acusador que pacta con el acusado. Y es que aunque la muerte sea lo más temible de todo, hay que ser indulgente con el acusado que se libra de la muerte aunque la mereciera. Y lo que afirma Sto. Tomás que pecan el reo y el actor pactando entre sí, ya antes dijimos que debe entenderse del acusador que está obligado a acusar, en el caso, por ejemplo, que el crimen vaya en daño público, porque en los crímenes privados no hay pecado en que el acusador se retracte de su acusación, como no lo hay tampoco en que el acusado haga las paces con el acusador.

Y con esto damos fin a la segunda sección.

[MEMBRUM TERTIUM]

Postquam superiori membro pro captu nostro tractavimus, rationem detegendi secretum quando via et iure inquiritur, subsequitur, ut in hoc membro tertio rationem tegendi persequamur, nempe quando quispiam contra ius de secreto interrogatur. Ubi quatuor disputabimus quaestiones: primam, quando quis per manifestam iniuriam interrogatur an teneatur respondere. Secundam, an semper in dubia teneamur veritatem fateri praelato. Tertiam, quibus amphibologiis se possit subditus iniuste interrogatus protegere. Atque adeo postremam, quid prius perpeti debeat homo, quam secretum pandat, quando iniuste interrogatus non se potest defendere.

QUAESTIO PRIMA

UTRUM QUI PRAETER IUS INTERROGATUR DE SECRETO CRIMINE RESPONDERE TENEATUR VERITATEM

Ad partem affirmativam ARGUITUR PRIMO. Apostolus Colossen. 3: *Filii* (inquit) *obedite parentibus per omnia*. Et subdit: *Servi obedite per omnia dominis carnalibus*[1]. Et 1 Pe. secundo: *Servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam discolis*[2]. Ergo quicquid praelati, etiam iniqui, praecipiant, tenemur parere.

SECUNDO ARGUITUR. Praelati sunt ministri Dei, secundum illud 1 Corinthio. 3: *Sic nos aestimet homo sicut Dei ministros*[3], et Gal 4: *Sicut ange-*

1. Col 3, 20.22. 2. 1 Petr 2, 18. 3. 1 Cor 4, 1.

SECCIÓN TERCERA

Después de haber tratado en la sección anterior lo referente a la revelación de secretos cuando se pregunta con razón y según derecho, corresponde ahora, según nuestro propósito, tratar el encubrimiento de secretos, que sucede cuando a alguien se le interroga sobre ellos indebidamente. Y desarrollaremos cuatro problemas: el primero, si estamos obligados a responder cuando se nos interroga con injuria manifiesta. El segundo, si se hay que confesar la verdad al prelado cuando la cosa es dudosa. El tercero, si el súbdito que es interrogado injustamente puede usar de anfibologías. Y el último, qué mal debe estar dispuesto a sufrir el súbdito que es injustamente interrogado y no puede defenderse antes que revelar un secreto.

CUESTIÓN I

¿ESTÁ OBLIGADO A DECIR LA VERDAD QUIEN ES INJUSTAMENTE INTERROGADO SOBRE UN CRIMEN SECRETO?

ARGUMENTOS DE LA OPINION AFIRMATIVA. 1. La Carta a los Colosenses dice: *Hijos, obedeced en todo a vuestros padres*. Y añade el Apóstol: *Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne* (3, 20.22). Y la I Carta de S. Pedro dice: *Criados, sed sumisos en todo momento a vuestros señores, no sólo a los buenos y sensatos, sino también a los severos* (2, 18). Luego estamos obligados a obedecer todo lo que manden los prelados, aunque sean indignos.

2. Los prelados son ministros de Dios, según lo que dicen la I Carta a los Corintios: *Que los hombres os consideren como servidores de Dios* (4, 1) y la Carta a los Gálatas: *Me recibisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús*

lum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum[4]. Ergo praelatis ut Deo obediendum est. Sed Deo obediendum est ad nutum. In hoc enim obedientia Abraham commendatur, quod cum filium innocentem iuberetur occidere, quod iuri naturali tam apparebat contrarium, nihil cunctatus parere paravit. Ergo et praelatis ad nutum est obediendum.

Et TERTIO ad rem proprius ARGUITUR. Iudicium atque praelatorum munus, est bonos facere cives, ut author est Aristoteles 5 Eth. Sed multo eos facerent meliores, si omnia subditorum crimina essent illis manifesta, nam tunc cognoscerent gregem intus et in cute. Et quamvis non possent secreta crimina iuridice punire, iuvarent tamen subditos, tanquam patres, consiliis et exhortationibus. Ergo commodum esset subditis si ius esset praelatis quodcumque secretum crimen interrogare. Atque adeo esset subditis obligatio veritatem respondere.

Et CONFIRMATUR. Media ordinantur in finem. Finis autem civilis vitae est, ut cives boni fiant. At si subditi tenerentur quaevis occulta crimina praelatis patefacere, revera illo metu deterrentur a peccatis, nam, ut sexta quaestione praecedentis membri adnotavimus, propterea Deus in antiqua lege voluit, ut occultum adulterium mulieris sacrificiis detegeretur, et peccatum secretum anathematis disquiriretur sortibus, ut, nec in abscondito, quis auderet id genus flagitia perpetrare. Condecet ergo ut praelati quaevis subditorum peccata cognoscant. Atque adeo subditi tenentur ea quamlibet occulta revelare.

Sed IN CONTRARIUM est quod *oportet Deo magis obedire quam hominibus*[5] Actuum quinto. Ergo quando praelati quid contra ius praecipiunt non est illis obsequendum, quia infideliter gerunt ministerium Dei.

Ad primam ergo quaestionem respondetur quatuor conclusionibus.

[1. CONCLUSIO]

Prima. Extorquere secretum alienum praeter ius, est genere suo grave peccatum mortale. Probatur. Extorquere secretum crimen alienum e genere suo est in detrimentum famae. Sed damnum in fama est grave, cum fama sit praecipuum hominis. Ergo illud est contra charitatem, atque adeo peccatum mortale. Adde quod extorquere secretum ab homine gravius est quam revelare secretum alienum, v.g. qui sponte sua revelat secretum alienum, et qui fraude aut aut vi compellit alium, ut revelet secretum, uterque genere actus peccat contra famam proximi, nam ex cognitione criminis quod proxime sequitur, est infamia illius qui crimen admisit. Alia vero damna consequuntur nonnumquam

4. Gal 4, 14. 5. Act 5, 29.

(4, 14). Esto quiere decir que hay que obedecer a los prelados como a Dios. Y como hay que adaptarse a la plena voluntad de Dios, porque la obediencia de Abraham fue alabada, precisamente por no dudar en sacrificar a su hijo inocente, lo cual parecía contradecir el derecho natural, de igual modo estamos obligados a obedecer a los prelados.

3. De un modo más específico, se arguye porque es incumbencia y derecho de los prelados el hacer buenos ciudadanos, como se desprende del Libro V de la *Ética*. Y la mejor manera de mejorar los ciudadanos es ponerles en conocimiento de todos los crímenes de los súbditos, pues así conocen su grey por dentro y en lo más íntimo. Así podrían ayudar como padres a los súbditos por medio de consejos y exhortaciones, aunque no puedan castigar legalmente sus crímenes ocultos. Por tanto, reportaría gran bien a los súbditos el que los prelados tengan derecho a interrogar sobre los crímenes secretos y, consiguientemente, los súbditos tengan obligación de responder.

4. Hay una confirmación de lo mismo. Los medios son por el fin y el fin de la vida civil es hacer buenos a los ciudadanos. Si los súbditos estuvieran obligados a revelar todos los crímenes ocultos al prelado, el miedo les alejaría del pecado, pues, como recogimos en la cuestión sexta de la sección anterior, el que Dios en la antigua ley mandara que el adulterio oculto de la mujer se hiciera manifiesto en sacrificios y que el pecado secreto de anatema se dilucidara al azar, tuvo como motivo el que nadie se atreviera a cometer tales delitos, ni siquiera a ocultas. Parece congruente, por tanto, que también los prelados conozcan todos los pecados de los súbditos y, en consecuencia, que éstos estén obligados a revelar todo lo secreto.

POR LO CONTRARIO está que hay que obedecer más a Dios que a los hombres (Act 5, 29). Luego no hay que obedecer a los prelados cuando imponen algo injusto, pues se comportan entonces como ministros infieles de Dios.

A esta primera cuestión respondemos en cuatro conclusiones.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

La primera es: ARRANCAR INJUSTAMENTE UN SECRETO AJENO ES PECADO MORTAL POR SU GÉNERO.

La prueba es que arrancar un crimen ajeno secreto es algo que daña gravemente la fama. Y el dañar la fama es materia grave, ya que se trata de un bien grande de la persona. Es pecar contra la caridad y, por lo mismo, pecado mortal. Y añade que es más grave el arrancar un secreto a alguien que revelar el secreto ajeno. Y así quien espontáneamente revela un secreto de otro o quien con engaño o fuerza mueve a otro a que lo revele, pecan lesionando la fama del prójimo, porque, al ser conocido el crimen, recae la infamia sobre quien lo cometió, aparte de otros daños que se le siguen derivadamente. Pero quien

de per accidens. Sed qui per fraudem et maxime qui per vim secretum extorquetur gravius peccat ratione violentiae, quae potissimum causat involuntarium, atque adeo auget iniuriam. At vero quemadmodum revelare secretum alienum ex genere suo levius peccatum est, quam homicidium aut adulterium, gravius vero quam furtum, ut dictum est q. 2 membri primi, ita et extorquere, quia utrunque est contra famam proximi, quod est bonum medium inter vitam et bona exteriora temporalia.

[2. CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Praelatum aut iudicem extorquere praeter ius secretum a subdito gravius peccatum est quam si persona privata id faceret. Primo, quia praelatus qui est virtutum exemplar arctius obligatur ad omne officium virtutis, quam privata persona. Et praeterea, quia magis tenetur diligere subditum (utpote tanquam filium) quam privatus homo proximum suum. Et postremo quia praelatus est custos iustitiae, ad quem cives concurrunt tanquam ad iustitiam animatam, ut dicit Aristoteles quinto Ethicorum. Obidque si quid contra iustitiam committit in subditos, multo gravius peccat, quam si persona privata id faceret. Quod utinam iudices et magistratus ob oculos semper haberent.

[3. CONCLUSIO]

Tertia conclusio. Subditi non tenentur obedire praelatis praecipientibus secreta pandere contra ius, quod late superiori membro expositum est, ut puta ubi non praecessit infamia, aut indicia, etc. Intelligitur quando constat subdito iniustitia praelati, nam quando est dubium, id disputabitur quaest. sequenti. Probatur. Iudex est lex viva (ut inquit Aristoteles 5 Eth.). Lex autem nulla est obligatoria, nisi quatenus derivatur a lege divina, quae est prima regula omnium agendorum, ut docet S. Tho. 1-2, q.93, ar.3, quemadmodum omnia mobilia naturalia, moventur a primo mobili. Ergo quando praelatus praecipit aliquid contra ius, tunc praeceptum eius non est obligatorium, quia non est secundum legem divinam, et per consequens nec subditi tenentur tunc parere. Unde glossa Augustini super illud Rom. 13: *qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*[6]: *Si quid* (inquit) *iusserit, scilicet potestas, quod non licet, hic sane contemne potestatem, timendo potestatem maiorem.* Et infert. *Ergo si aliud imperator aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo*[7]. Et explicatur aliter haec ratio. Iudex nullam habet virtutem movendi

6. Rom 13, 2. 7. *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria a Strabo Fuldensi...*, t. VI, 164.

arranca un secreto con engaño y, sobre todo, con fuerza peca más gravemente en razón de la violencia usada, la cual anula la voluntad y acrecienta, por consiguiente, la injuria. Si, como dijimos en la cuestión segunda de la primera sección, el revelar un secreto es pecado más leve que el homicidio y adulterio, pero más grave que el robo, lo mismo se puede decir de arrancar un secreto, pues en ambos casos se lesiona la fama del prójimo, que es un bien intermedio entre la vida y los bienes exteriores temporales.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

La segunda conclusión es: ES MÁS GRAVE QUE UN PRELADO O UN JUEZ ARRANQUE INJUSTAMENTE UN SECRETO AL SÚBDITO QUE SI LO HICIERA UNA PERSONA PRIVADA.

Es así porque el prelado, como ejemplar de vida virtuosa, está obligado más estrictamente a cumplir la justicia que una persona privada. Además, tiene una mayor obligación de amar a los súbditos, que son como hijos, que las personas privadas a su prójimo. Y, finalmente, porque el prelado es un guardián de la justicia, a quien los ciudadanos acuden como a una justicia personalizada, como dice Aristóteles en el libro V de la *Ética*, por lo cual, al portarse injustamente con los súbditos, peca más gravemente que si lo hace una persona privada. Y ojalá siempre tuvieran esto siempre en cuenta los jueces y magistrados.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

La tercera conclusión es: LOS SÚBDITOS NO ESTÁN OBLIGADOS A OBEDECER A LOS PRELADOS QUE LES IMPONEN REVELAR LOS SECRETOS INJUSTAMENTE, COMO EN EL CASO DE QUE NO PRECEDIERA INFAMIA O INDICIOS, COMO YA QUEDÓ EXPUESTO EN LA SECCIÓN ANTERIOR.

Esta conclusión sobreentiende que consta al súbdito la injusticia del proceder del prelado, pues, si se tratara de algo dudoso, lo veremos en la cuestión siguiente. Y la prueba es que el juez es la ley viva, como llamó Aristóteles en el libro V de la *Ética*. Y ninguna ley es obligatoria si no deriva de la ley divina, que es la primera norma de toda obligación, como enseña Sto. Tomás (1-2, q. 93, a. 2), al igual que nada natural se mueve sin la moción de un primer agente motor. En consecuencia, cuando un prelado manda algo contra derecho, su precepto no es obligatorio por ser contra la ley divina, ni tienen que obedecerle los súbditos. Por eso la glosa de S. Agustín sobre las palabras: *Los rebeldes se atraen la condenación* (Rom 13, 2) dice: *Si quien tiene la potestad manda algo que no está permitido, prescinde de esa potestad por temor a otra potestad superior.* De donde deduce: *si el emperador manda algo contra lo que Dios manda, obedece a Dios y desprecia al primero.* Se puede explicar lo mismo de otro modo. El juez sólo puede mover a los súbditos en materias de justicia, de la que es

subditos nisi per iustitiam, cuius est custos, sicut coelum per motum et calorem movet ista inferiora. Ergo quando aliquid praecipit contra iustitiam, nullam habet virtutem motivam, sicut caelum sine calore et motu non moveret. Et secundo probatur. Sicut qui iubetur aut interrogatur a non suo iudice, non tenetur parere, ita nec qui interrogatur a iudice contra legem, siquidem iudex non potest nisi per legem obligare. Quare 32 d. capi. Erubescant, habetur quod *secretorum solus Deus est iudex*[8], ac si dicat: qui de occultis praeter ius interrogat, in hoc non sunt iudices.

Et postremo arguitur. Quemadmodum, ut quaest. proxima diximus, repugnat praelatum quicquam iuste praecipere, et subito licere non obedire (quia tunc bellum esset iustum ex utraque parte) eadem ratione repugnat praelatum quicquam iniuste praecipere, et subditum obligari ad obedientiam, quia sicut lex iniusta non obligat, ita nec praeceptum iniustum. Unde iidem canones, puta Inquisitionis et Qualiter et quando. el segundo. De accusatio., qui cohibent praelatos contra ius inquirere, faciunt subinde subditis facultatem contra ius non respondendi.

[4. CONCLUSIO]

Quarta conclusio. Quamvis praelatus interroget secretum crimen sub sententia excommunicationis, vel sub quacunque alia poena, si modo constet crimen esse occultum, nec habere ius inquirendi, non tenetur subditus obedire, nec propterea incurrit in foro conscientiae sententiam excommunicationis. Conclusio manifeste consequitur ad praecedentem, nam excommunicatio nullatenus incurritur nisi propter inobedientiam, ut habetur Matth. 18: *Si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*[9], et cap. Nemo episcoporum, 11, q.3, habetur nullum posse excommunicari, nisi manifesta peccati causa. Sed quando iudex contra ius quid praecepit, tunc subditus qui non paret, nec est inobediens nec peccati reus. Ergo nullatenus potest excommunicari. Et 2, q.1, capi. Multi, habetur quod *nullus possit excommunicari nisi sit sponte confessus, aut in iudicio convictus*[10], quod in casu conclusionis non contingit.

Silvester in verbo Correctio & 9, asserens prius hanc nostram conclusionem, adnotat praeterea quod quamvis praelatus in aliquo casu non posset cogere subditum ad revelandum secretum, si id nihilominus praecipiat sub sententia excommunicationis, parere debet subditus, alias incurrit excommunicationem quantum ad poenam, licet non committat culpam.

8. *Decretum*, p.1, d.32, c.11. 9. Mt 18, 17. 10. *Decretum*, p.2, c.2, q.1, c.18.

guardián, al igual que los cielos mueven todo lo del mundo inferior con su impulso y su calor. Luego si manda algo contra la justicia, carece de fuerza motiva, como carece el cielo sin el calor y el impulso. Una segunda prueba se toma por la semejanza con el caso de quien es interrogado por un juez no competente en el caso, al cual no hay que obedecer, pues, igualmente, quien es interrogado por un juez contra la ley porque el juez sólo puede obligar según la ley. De ahí que el canon *Erubescant* afirme que sólo Dios es juez de los secretos, como queriendo decir que el juez que interroga de lo secreto sin derecho no es juez.

Y una última razón. Al igual que repugna que un prelado mande algo justamente y el súbdito esté justificado en desobedecer, como dijimos en la cuestión anterior, pues estaríamos ante una guerra justa por ambas partes, también repugna que un prelado mande algo injustamente y que el súbdito está obligado a obedecer. Y es que ni la ley injusta obliga, ni tampoco el precepto injusto. Por eso, las mismas leyes, como el canon *Inquisitionis* y el capítulo *Qualiter et quando*, que prohíben que los prelados interroguen contra derecho, le otorgan al súbdito la facultad de no responder.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

La cuarta conclusión es: EL SÚBDITO NO ESTÁ OBLIGADO A OBEDECER NI INCURRE EN SENTENCIA DE EXCOMUNIÓN EN EL FORO DE LA CONCIENCIA, SI EL PRELADO INTERROGA ACERCA DE UN CRIMEN SECRETO, QUE CONSTA QUE ES OCULTO AHORA Y SOBRE EL QUE NO TIENE DERECHO A INTERROGAR, AUNQUE LO HAGA BAJO PENA DE EXCOMUNIÓN O DE CUALQUIER OTRA PENA.

La conclusión se deduce de la anterior, porque en excomunión sólo se incurre por desobediencia, según lo que dicen Mateo: *Si no oye a la iglesia, que sea para ti como gentil o pagano* (18, 17) y el canon *Nemo episcoporum,* que nadie puede ser excomulgado a no ser por causa manifiesta de pecado. Y el súbdito que no obedece el mandato injusto de un juez no es desobediente ni reo de pecado. Luego no puede ser excomulgado. También el canon *Multi* dice que nadie puede ser excomulgado *de no ser confeso espontáneo o convicto en juicio*, lo cual no acontece en nuestro caso.

Silvestre, tras haber recogido nuestra conclusión en la palabra *Correctio* (&9), añade que, aunque el prelado no puede obligar al súbdito a revelar un secreto, pero si lo hace bajo pena de excomunión, el súbdito debe obedecer para no incurrir en la pena de excomunión, aunque no sea culpable.

[DUBIUM]

Quibus verbis submovetur vulgata illa quaestio, an sententia excommunicationis iniqua, quando non est nulla, nec continet intolerabilem errorem liget. Quam nos in 4. d.8 late disputavimus, ubi eam tractant theologi; canonistae vero 11, q.1, cap. primo et cap. Qui iniustus (sic pro: Qui iustus est) et cap. Sacro. De sententia excommunicationis.

Notant doctores tres gradus perversae sententiae excommunicationis. Est enim sententia nulla, ut puta quae a non iudice procedit; et est sententia continens intolerabilem errorem, utputa manifestissimum omnium iudicio, licet procedat a vero iudice; et est sententia iniusta citra intolerabilem errorem, aut ex parte iudicis, quia scilicet ex odio prolata, aut ex parte causae, utpote quia aut nulla est, aut non legitima, aut ex defectu ordinis iuris, ut docet S. Tho. 4. d.18, q.2, ar. 1, q.4. Dicit ergo Sylvester loco citato, ut perseveremus in exemplo de secreto, quod si quis praecipiat illi qui non est ei subditus, sub sententia excommunicationis revelare secretum, tunc non obediens non incurrit sententiam, quia est nulla. Itidem si praelatus praecipiat sub sententia excommunicationis ut quicunque subditorum sciverit aliquod crimen, illud pandat, quamvis nulla sit infamia, aut indicia, nec illud possit legitimis testibus probari, tunc subditus non obediens non incurrit, qui (*sic pro*: quia) illa sententia continet intollerabilem errorem. Qui enim probare non potest crimen, nullomodo tenetur denunciare, nisi forsan in correctione fraterna. At vero si praelatus iusserit sub sententia excommunicationis ut quicunque sciverit crimen quod legitime potuerit probare, quamvis nulla sit infamia aut indicia, tunc (inquit) sententia quidem inqua est, quia nullus potest compelli manifestare crimen quod non laborat infamia aut indiciis; tamen quia sententia nec est nulla, nec continet intolerabilem errorem, ligat et intelligit quoad poenam.

Adrianus in quotlibet. quaest. 6 movet in genere, utrum sententia excommunicationis, quae nec est nulla, nec continet intolerabilem errorem, obliget in conscienta. Et dicit S. Thomam et Palu. et Ricar. In 4 d.18, tenere partem affirmativam; et Alex. 4 p. q.82 membro 1, quibus tamen ipse contradicit. Et idem videtur tenere Gratianus 11 q.3 cap. Qui iustus est, quem sequuntur multi canonistarum, confirmantes suam sententiam illo celebri dicto Gregorii, quod refertur eadem causa et quaest. cap.2: *Sententia pastoris, sive iusta sive iniusta, timenda est*[11]. At vero quia hic non est locus disputandi hanc quaestionem, satis est si dixerimus quae ad rem pertinent praesentem. Primum omnium certissimum est, nec ulla potest ratione dubitari, quod ubi simplex praeceptum non obligat quia procedit ab iniusta causa, illic nec sententiam excommunicationis

11. *Decretum*, p.2, c.11, q.3, c.1.

[DUDA]

A propósito de la cita anterior, surge el problema muy conocido de si vincula una sentencia de excomunión que es injusta, pero que es válida y no es insoportable. Esta cuestión la hemos tratado en el Comentario al IV de las Sentencias, distinción octava, donde la suelen tratar los teólogos, pues los canonistas lo hacen a propósito del canon primero de los cánones *Nemo unquam*, *Qui iustus est* y del capítulo *Sacro*.

Los doctores distinguen tres grados en una sentencia injusta de excomunión. Hay una sentencia nula, porque procede de quien no es juez competente. Hay una sentencia con error insoportable, porque así lo es a juicio de todos aunque proceda del juez competente. Y hay una sentencia injusta sin ser insoportable, sea por parte del juez, por haberla pronunciado por odio, o por parte de la causa, que es nula, ilegítima o con defecto legal. Así las expone Sto. Tomás (*In IV Sent.*, d.18, q.2, a.1, qla. 1). Pues bien, Silvestre dice sobre nuestro tema de lo secreto en el lugar citado que si uno manda revelar un secreto bajo pena de excomunión a quien no es su súbdito, no se incurre en excomunión al desobedecer, porque la sentencia es nula. Lo mismo sucede en el caso del prelado que mandara bajo pena de excomunión que cualquier súbdito que conociera un crimen se lo revele, aunque no existan infamia ni indicios ni testigos para probarlo. Entonces el súbdito desobediente no incurre en la sentencia porque ésta contiene un error insoportable, ya que quien no puede probar un crimen, no está obligado a denunciarlo, a no ser por vía de corrección fraterna. En cambio, si el prelado impone esa sentencia a quien conoce un crimen que puede probar, entonces, según él, aunque no haya infamia o indicios, la sentencia es ciertamente inicua, porque nadie puede ser obligado a manifestar un crimen sin infamia ni indicios, pero vincula penalmente, porque no es inválida ni insoportable.

Adriano (*Quodlibet.*, q.6) investiga en general si una sentencia de excomunión, que ni es nula ni insoportable, obligue en conciencia. Recoge las sentencias afirmativas de Sto. Tomás, el Paludano, y Ricardo en el IV de las Sentencias (d. 18); y también la de Alejandro (p. 4, q.82, membro 1). Él opina lo contrario, que parece ser la opinión de Graciano en el canon *Qui iustus est*, y al que siguen muchos canonistas, que confirman su opinión con la conocida sentencia de Gregorio que allí se recoge: *Hay que respetar la sentencia del pastor, sea justa o injusta*. Como no es el momento de disputar esta cuestión, basta que recojamos lo que se refiere a nuestro problema. En primer lugar, es muy cierto e indiscutible que cuando un precepto no obliga por emanar de una causa injusta, la correlativa sentencia de excomunión tampoco puede vincular

potest ligare in conscientia, ut sit culpa non obedire, si modo cesset contemptus, v.g. in casu posito Silvestri, si praelatus praecipiat sub excommunicatione subdito revelare secretum quod nec infamia laborat nec indiciis, quod tamen possit legitime probari, sententia illa non obligat ad culpam, nec est aliquod peccatum non obedire, hoc est manifestum, quia nullus potest excommunicari nisi propter inobedientiam, ut iam modo dicebamus, iudex vero obligare non potest nisi per legem et iustitiam. Quando ergo quid praecipit contra legem, nulla est obligatio praecepti, atque adeo nec in subdito est peccatum inobedientiae, licet non pareat.

Et confirmatur quia aut iudex procedit ex falsa praesumptione, putans habere ius, quod tamen non habet, et tunc clarum est quod non ligat innocentem, postquam si veritatem nosset, non excommunicaret innocentem; aut procedit ex passione vel malitia, et tunc a fortiori non ligat, nam quis dicat iniquitatem iudicis contra ius ligare subditum quoad culpam. Unde Gelasius papa XI q.3 ca. Cui est: *Si iniusta* (inquit) *sententia est, tanto curare eam non debet, quanto apud Deum et eius ecclesiam neminem potest gravare iniqua sententia. Ita ergo ea se non absolvi desideret, qua se nullatenus prospicit obligatum*[12]. Et Augustinus eadem causa et quaest. cap. Illud plane: *Si quis fidelium iniuste fuerit anathematizatus, potius ei obierit qui facit, quam qui hanc patitur iniuriam*[13]. Et Hieronymus: *Qui non recto iudicio foras mittitur, si non ita egit ut mereretur exire, nihil laeditur, ex eo quod non recto iudicio ab hominibus videtur expulsus*[14], 24 q.3 capit Si quis non recto. Nihil ergo ligat sententia ex iniusta causa procedens, quoad culpam, si non obediatur. Eadem ratione si sit iniqua ex defectu notabili ordinis iuris. Secus si fuerit iniqua ex intentione iudicis, quia videlicet ex odio fert illam, nam tunc nihilominus ligat, si alias est iusta. Nec est aliquis (quod ego viderim) qui oppositum huius videat. Quocirca cum Adrianus ait quod S. Thomas et alii quos citat, videntur tenere sententiam excommunicationis iniquam ligare in conscientia, si intelligat illos tenere esse culpam non obedire, certe id falso illis imponit, nam verba S. Thomae in loco citato sunt haec. Quando sententia excommunicationis est iniqua ex parte causae aut ex defectu ordinis iuris, dum tamen non sit nulla, tunc habet effectum, et subditus debet obedire, et erit ei ad meritum, et vel absolutionem petere, vel ad superiorem recurrere. Non dicit quod erit culpa non obedire, sed quod erit meritum pati illam poenam iniuste, scilicet, non communicare in sacris. Et haec est intentio Alexand. Ricar. Silvestri, et credo Gratiani et omnium.

12. *Decretum*, p.2, c.11, q.3, c.46. 13. *Decretum*, p.2, c.11, q.3, c.87. 14. *Decretum*, p.2, c.24, q.3, c.4.

la conciencia hasta el punto de que no obedecer sea culpa, al menos mientras no medie desprecio. Por ejemplo, en el caso citado por Silvestre, si el prelado manda a un súbdito bajo pena de excomunión revelar un secreto sin que medie infamia ni indicios, aunque pudiera probarse legítimamente, estamos ante una sentencia que no obliga a culpa ni es pecado el desobedecerla. Esto se prueba porque nadie puede ser excomulgado más que por desobediencia, como acabamos de decir, y el juez no puede obligar si no es en los límites de la ley y de la justicia. Por tanto, si obliga a algo contrario a la ley, su precepto no es obligatorio ni el súbdito peca por desobediencia por no obedecerlo.

Y lo mismo se confirma por lo siguiente. El juez o procede por falsa presunción, pensando que está en su derecho aunque no lo esté, y entonces es claro que no vincula al inocente, porque si conociera la verdad no impondría esa pena, o procede por pasión y malicia, y entonces menos todavía puede vincular al inocente, pues no hay quien defienda que la iniquidad del juez contra derecho vincule bajo culpa al súbdito. Por eso, el papa Gelasio en el canon *Cui est* dice: *Si la sentencia es injusta, no hay que cuidarse de ella, pues ni ante Dios ni ante la iglesia puede alguien quedar gravado por una sentencia injusta. Por tanto, no pida ser absuelto de lo que no estaba obligado.* Y más nítidamente S. Agustín en la misma cuestión: *Si un fiel es injustamente anatematizado, eso redunda más en daño de quien lo hace que de quien lo sufre.* Y Jerónimo en el texto recogido en el canon *Si quis non recto* dice: *Quien es excomulgado incorrectamente, si es de modo inmerecido, no queda perjudicado, pues lo ha sido por un falso juicio humano.* Por tanto, no tiene ninguna fuerza para vincular a culpa la sentencia que procede de causa injusta si no es obedecida. Como tampoco si la sentencia es injusta por defecto legal notable. Sí, en cambio, si fuera injusta por la intención del juez, por ejemplo que proceda por odio, pero siendo justa en lo demás. Y no hay nadie que defienda lo contrario, al menos en lo que yo he visto. Por tanto, si Adriano dice que Sto. Tomás y otros a los que cita parecen defender que una sentencia injusta de excomunión vincula la conciencia, ciertamente les imputa algo falso si se refiere a que opinen que es culpable no obedecer, pues las palabras de Sto. Tomás son las que recogemos, a saber, que si la sentencia de excomunión es injusta por la causa o por defecto legal, mientras no sea inválida, surte efecto y el súbdito debe obedecer y se le reputará como mérito y podrá pedir la absolución o recurrir al superior. Pero no dice que sea culpable no obedecer, sino que le será meritorio el sufrir injustamente esa pena de quedar excomulgado. Y esta misma es la intención de Alejandro, de Ricardo, de Silvestre, de Graciano y, pienso, de todos.

Ex quo sequitur secundo, quod si verum sit excommunicationis sententiam aliquo modo iniquam ligare, intelligendum est in foro exteriori quoad poenam, ut in exemplo posito, si praelatus praecipiat subditum revelare crimen quodcunque quod probare possit, quamvis non flagret infamia, certe nulla culpa est non obedire. Tamen qui inventus fuerit non obedire, excludetur a sacris, et a fidelium communione, quia non admittetur excusatio subditi dicentis non teneri, quia nulla erat infamia, nec indicia, nam praesumendum est iustum esse praeceptum praelati; alias deberent praelati quotiescunque quod praecipiunt, manifestare quo iure id faciant, quod esset in detrimentum gubernationis. Et propterea dicit S. Tho. quod erit meritum subdito pati ullam poenam iniuste.

Sed addiderim tertio, quod eiusmodi iniqua sententia, excommunicati non privantur suffragiis et orationibus ecclesiae, ut scite notavit Adrianus loco citato, et Pal. 4, d.18, q.1 conclusione 4. Nam ecclesia non censetur iniuste velle quenquam laedere, in re tam gravi. Nec oppositum huius (puto) sentit S. Tho. ut Adr. illi impingit. Numquam enim dixit S. Tho. quod taliter excommunicatus privatur suffragiis ecclesiae, sed verba eius loco citato in solut. ad 1 sunt haec. Excommunicatio gratiam Dei subtrahit, non gratum facientem, sed aliquam dispositionem illius, puta communicationem in sacris cum fidelibus.

Postremo notandum est quod si quis sententiam excommunicationis quamlibet inquam, contemnat, contemptus erit peccatum, ut puta si negligat absolutionem petere ad cautelam, cum facile possit, ut si in publico dicat se nihili facere iudicem etc. Et hic est sensus verborum Gregorii: *Sententia iudicis, sive iusta sive iniusta, timenda est*, idest, non contemnenda.

[5. CONCLUSIO]

Quintam et postremam conclusionem principalem adiecerim. Quando iudex iniuria extorquet secretum subditi, non potest forte per illam cognitionem ultra procedere, sed quicquid inde dimanet iniustum est, v.g. si iudex tormentis sine infamia et indiciis, iniuste extorquet crimen, non potest aut ad punitionem, aut certe ad inquisitionem procedere, quanquam reus manifestet testes per quos potest convinci, saltem si secretum extorsit per metum gravem; et praeterea si non sequatur scandalum propterea quod non punitur. Probatur conclusio. Quicquid ex iniuria iudicis manat iniustum est, nam iniustitia causae permanet in effectu. Ergo quando cognitio criminis est iniusta, quicquid inde procedat est iniustum, atque adeo quassandum et irritandum. Dixerim, si per grave metum estorquetur, nam si iudex leviter minaretur tor-

De esto se sigue, en segundo lugar, que de ser verdad que la sentencia injusta de excomunión en cierto modo es vinculante, hay que entenderlo dicho del foro exterior de la pena, como en el ejemplo citado, cuando el prelado manda al súbdito revelar un crimen que puede probarse y sin que haya infamia, pues en este caso ciertamente no hay culpa. En efecto, quien en tal caso no obedeciera, quedaría excluido de las funciones sagradas y de la comunión de los fieles, pues no cabe la excusa de que no estaba obligado por no haber infamia, ni indicios, ya que la presunción está de parte del precepto del prelado; de lo contrario, los prelados tendrían que alegar siempre las razones por las que proceden, lo cual haría inviable todo gobierno. Esta es la razón por la que Sto. Tomás dice que es meritorio para el súbdito sufrir una pena injustamente.

Y añadiría, en tercer lugar, que tal sentencia injusta no priva al excomulgado de los sufragios y oraciones de la iglesia, como oportunamente hizo notar Adriano en el lugar citado y el Paludano en su cuarta conclusión (*In IV Sent.*, d.18, q.1). Y es que se presupone que la iglesia no quiere herir a nadie injustamente en asuntos tan graves. Pienso que Sto. Tomás no dijo lo contrario, como le atribuye Adriano, pues nunca afirmó que el así excomulgado quede privado de los sufragios de la iglesia, sino que sus palabras en el lugar citado son que la excomunión priva de una gracia de Dios, no de la gracia santificante, sino de una cierta disposición para ella, como es la comunicación con los fieles en los sacramentos.

Y, finalmente, hay que notar que el desprecio de una sentencia de excomunión, aun la injusta, es pecado, como sería la negligencia en pedir la absolución cautelar cuando puede hacerse fácilmente, o el menospreciar públicamente al juez, o cosas similares. Este es el significado de las palabras de Gregorio: *Hay que respetar la sentencia del juez, sea la justa o injusta*, es decir, no hay que despreciarla.

[CONCLUSIÓN QUINTA]

Y añado una quinta y última conclusión: CUANDO UN JUEZ ARRANCA INJUSTAMENTE UN SECRETO AL SÚBDITO, NO PUEDE CONTINUAR USANDO ESE CONOCIMIENTO, SINO QUE ES INJUSTO TODO LO QUE DERIVA DE SU CONOCIMIENTO.

Por ejemplo, si un juez por medio de tormentos injustamente llega al conocimiento de un crimen, sin previa infamia ni indicios, no puede proceder a castigarlo o a investigarlo, aunque el reo traiga testigos idóneos para probarlo, cuando menos si se valió de un miedo grave y si no deriva grave escándalo de no castigarlo. La conclusión se prueba porque todo lo que es fruto de la injusticia del juez se torna injusto, pues el efecto participa de la condición de la causa. Por tanto, si el conocimiento del crimen es injusto, todo lo que de él proceda lo es también y, por consiguiente, hay que casarlo e irritarlo. Pero pongo el acento en que sea arrancado usando de miedo grave, ya que si el juez

menta subdito, nisi crimen proderet, atque adeo subditus ex levitate animi illud proderet, et detegeret testes et indicia, non sum adeo certus quod non posset iudex procedere ad inquisitionem. Nam quamvis iudex aliquam tunc fecerit iniuriam, tamen non tam censetur iudex extorsisse quam reus libere propalasse.

At contra conclusionem est grave argumentum. Esto iudex per gravissima tormenta extorsisset ab aliquo crimen occultum atque adeo indicia, et testes quibus possit convinci. Tunc videtur quod iudex non posset deserere causam, et cessare a vindicatione sine gravi scandalo, et maxime si crimen illud esset foedissimum, ut gravissimus incestus, aut peccatum contra naturam, quod per confessionem ipsius rei esset iam publicum et certissimum in toto populo.

Respondetur quod forsan in tali casu iuste posset procedere iudex ad inquisitionem et punitionem, ad sedandum scandalum, tametsi certe res est dubia, quam nos aliorum iudicio commitimus.

[DUBIUM]

Sed nascitur ex hac conclusione dubium, utrum si iudex noverit crimen aut indicia, per iniuriam, quam non ipse, sed alia persona privata intulerit, possit procedere ad inquisitionem et vindictam. Et videtur quod non, postquam cognitio processit ex iniuria.

Respondetur quod iniuria illata extra iudicium a privata persona, nihil obstat quominus iudex possit inquirere. Ut si Petrus secreto occidit hominem, et filius occisi suspicatus Petrum fuisse occisorem, tormentis et minis extorqueat ab illo confessionem et testes quibus possit convinci, et tandem eum deferat in iudicium, tunc posset iudex procedere, quia nihil sua interest quomodo alter extorserit confessionem. Hoc tamen unum stricte admonuerim, ut si cognitio criminis (qualecunque sit) ortum habuerit ex confessione sacramentali, tunc (quicunque ille fuerit qui secretum aut extorserit aut propalaverit) nullatenus licebit ad inquisitionem aut ad poenam procedere iudicialem. Exempli gratia. Si sacerdos sacrilegus revelaverit confessionem homicidii, ac demum per ora devenerit in aures iudicis, constiteritque iudici via id sacramenti dimanasse, tunc nullo modo potest illud iudicialiter inquirere aut punire, et sacrilegium committeret inquirendo aut puniendo. Probatur. Quae in sacramento sacerdoti deteguntur, dicuntur tanquam Deo. Ergo in quascunque aures eiusmodi secreta deveniant, reputari debent ac si prorsus nesciantur, quae proinde si revelentur, gravis fit iniuria sacramento et religioni. Et praeterea opposito dato periret sacramentum confessionis, quod tamen summe necessarium est in ecclesia Dei. Nam deterrerentur homines a confessione, si vel suspicarentur aliquod inde detri-

sólo amenaza levemente con tormentos de no delatar y el súbdito se rinde por debilidad hasta revelar los testigos e indicios, no estaría tan seguro de que no pudiera proceder el juez a investigar el crimen. En tal caso, en efecto, aunque el juez cometiera alguna injusticia, parece que la revelación hay que atribuirla más a la confesión libre del reo que a la extorsión del juez.

Pero hay un argumento serio contra esta conclusión. Demos por supuesto que el juez arrancó un crimen a alguien mediante tormentos muy duros y que, en su virtud, hay indicios u testigos para argüir al reo. En esta situación el juez no puede abandonar la causa y desistir de la venganza sin escándalo grave, sobre todo cuando se trata de crímenes horrendos, como un incesto grave o un pecado *contra naturam* que, al mediar la confesión del reo, ya se ha hecho público y conocido por todos.

La respuesta es que quizá en tal caso podría proceder el juez con justicia a investigar y castigar el crimen, para remediar el escándalo. Pero confieso que la cuestión es dudosa y la dejamos al juicio de otros.

[DUDA]

De esta conclusión surge la duda siguiente: si el juez conoce un crimen o indicios de crimen por una causa injusta, que no es él sino otra persona privada, ¿puede proceder a la investigación y castigo? A primera vista, parece que no, pues el conocimiento procede de injusticia.

La respuesta es que la injuria inferida fuera del juicio por una persona privada no impide que el juez pueda proceder a la investigación. Así, por ejemplo, si Pedro cometió un homicidio que es secreto, y el hijo del muerto sospecha que fue Pedro el homicida y se lo sonsaca con amenazas y tormentos y los testigos oportunos y, después, lo lleva a juicio, puede el juez proceder justamente porque no es competencia suya saber cómo obtuvo el acusador la confesión. Pero quisiera hacer una excepción muy oportuna, que es la del conocimiento de cualquier crimen obtenido en la confesión sacramental, pues entonces no será lícita la investigación ni el castigo, cualquiera que hubiera obtenido el secreto o lo hubiera difundido. Pongamos un ejemplo. Si un sacerdote sacrílego revela un homicidio y llega a conocimiento del juez, éste no puede proceder judicialmente a investigarlo o castigarlo si le consta que viene de una confesión sacramental y cometería sacrilegio si lo investiga o castiga. Esto se prueba porque lo que se confiesa al sacerdote es como dicho a Dios, por lo que cualquiera que llegara a conocerlo, debe ser tenido como si lo ignorara y, si lo revela, injuria el sacramento y la religión. De ser legítimo lo contrario, se arruinaría el sacramento de la confesión que tan necesario es en la iglesia de Dios. Los hombres, en efecto cobrarían miedo a la confesión si sospecharan que les

mentum eis posse ulla via parari. Eadem ratione si laicus audiens confessionem quae fit sacerdoti, confessionem revelaret, atque adeo si laicus habitum mentitus sacerdotis, confessionem audiret et in publicum produceret, nefas esset iudici ad inquisitionem aut punitionem inde procedere. Quocirca cavendum praesertim est praelatis cum aliquid via confessionis, sive per iniuriam, sive per imprudentiam confessorum aut confitentium, noverit, ne illud praetendant iudicialiter aut inquirere aut punire. De qua latius quaestione ultima.

AD PRIMUM ARGUMENTUM respondetur quod verba apostolorum id solum sonant, ut filii et subditi per omnia obediant parentibus et praelatis, in quibus iure illis subduntur.

AD SECUNDUM respondetur quod quamvis praelati omnes sint Dei ministri, non tamen habent absolutam et infinitam potestatem, sicut Deus. Dei enim intellectus est regula infallibilis suae voluntatis, ut quicquid ipse iudicaverit bonum, eo sit bonum et aequum, quod ipse ita iudicavit. Homines vero quia falli et fallere possunt, habent praescriptas regulas et leges, quas si praelati transgrediantur, non habent vim ligandi subditos; habent enim *potestatem, non in destructionem, sed in aedificationem*[15], 2 Cor. 13.

AD TERTIUM respondetur quod quia in hominibus nihil potest esse perfectum, ita providendum est huic bono, ut non detur occasio alterius mali. Et in proposito, si omnes praelati perfectissimi essent, forsan expediret ut omnes cognoscerent intima cordis subditorum, ut per hoc subditi arceantur a peccatis. Sed tamen cum rari sint illi, periculum esset ex alia parte, si scirent omnia occultissima peccata, nam forte illa imprudenter proderent. Et praeterea non esset tantus amor praelati ergo subditos, nam vix inveniret quos posset ex corde diligere: adeo sunt multa occulta hominum crimina. Et postremo. *Iugum Domini suave est*, quare noluit obligare homines ad rem tam difficilem, ut praelatis occcultissima peccata manifestarent. Inde etiam sacramentum confessionis existimatur adeo difficile, quod homines obligat intima cordium confiteri, quae proinde confessio soli Deo et eius vices gerenti fuit expediens ut fieret.

15. 2 Cor 13, 10.

podrían venir muchos males por esta vía. Por la misma razón, si un laico que oyó la confesión hecha a un sacerdote, lo revela, como también si él mismo vistiendo los hábitos del sacerdote oye una confesión y la propaga, en modo alguno le estaría permitido al juez proceder a la investigación o al castigo. Así, pues, hay que poner en atención a los prelados que conocieran algo que es materia de confesión, sea con manifiesta injusticia o con imprudencia de un confesor o penitente, para que no osen pasar a investigarlo o a castigarlo judicialmente. De esto, sin embargo, hablaremos más ampliamente en la última cuestión.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Esas palabras de los apóstoles no dicen más que los hijos y los súbditos deben obedecer a sus padres y prelados, en todo lo que es conforme a derecho.

2. Los prelados, aunque sean ministros de Dios, no tienen la potestad absoluta e infinita que es propia de Dios. El entendimiento de Dios es regla indefectible de su voluntad, de modo que cuanto él juzga bueno, sin más es bueno y justo porque así lo juzga. En cambio, los hombres como pueden engañarse y engañar, necesitan de reglas y leyes, que, cuando las transgreden los prelados, dejan de obligar a sus súbditos, porque *tienen la potestad no para destruir, sino para edificar* (II Cor 13,10).

3. Como las cosas humanas no son perfectas, hay que cuidar de cumplir con lo bueno no dando ocasión a otro mal. En nuestro caso, si todos los prelados fueran perfectísimos, quizá sería bueno que conocieran la intimidad de sus súbditos para así liberarlos de los pecados. Pero siendo raros los perfectos, existe el evidente peligro de que al conocer los pecados más ocultos, hagan un uso imprudente de ellos. Y, además, no puede ser tan grande el amor del prelado para sus súbditos, pues apenas se encontraría a los que pudiera amar de todo corazón, pues son muchos los crímenes ocultos de los hombres. Finalmente, *el yugo del Señor es suave* y no puede obligar a los hombres a cosa tan difícil como sería el manifestar todo lo oculto a los prelados. De ahí que el sacramento de la confesión, que obliga a confesar lo más íntimo del corazón, sea tan difícil que fue conveniente que la confesión sólo se hiciera a Dios y a quien hace sus veces.

QUAESTIO SECUNDA

UTRUM SUBDITUS TENEATUR OBEDIRE PRAELATO INTERROGANTI SECRETUM, QUOTIESCUMQUE DUBITAT IURE NE INTERROGETUR, AN INIURIA

Ad partem affirmativam ARGUITUR PRIMO. Quicunque rem possidet quamvis dubitet sua sit necne, iure utitur ea, quoadusque certus sit sententia iudicis, vel alia via, rem non esse suam, ut legitur utroque iure cap. Si virgo 34, q.2, et glossa cap. fin. De praescrip. et l. Qui scit ff. De usu. Sed praelatus est in possessione respectu subditorum. Ergo in re dubia habet ius praecipiendi. Et per consequens subditi tenentur tunc obedire.

Et confirmatur. Quia alias sequeretur quod praelati quotiescunque quid iuberent, tenerentur manifestare quo iure id faciant antequam subditi tenerentur obedire, quod in grave vergeret detrimentum gubernationis.

SECUNDO ARGUITUR. Coniux, dum dubitat an alter sit eius coniux, tenetur reddere debitum petenti, eo quod est in possessione, ut expresse iubetur cap. Dominus. De secundis nup. et cap. Inquisitioni. De sententia excom. Ergo pari ratione, postquam praelatus est in possessione, tenentur subditi ei parere in dubio.

Et confirmatur. Si princeps iudicat bellum, edicatque civibus ut armentur ad illud, quamvis subditi dubitent iustum ne sit bellum, an non, tenentur nihilominus parere, et si forte princeps inique praeciperet (nisi manifeste constaret edictum esse iniquum) ut est sententia Augustini cap. Quid culpatur 23, q.1 (qui forsan est sensus illius documenti 1 Pe 2: *Servi subditi estote dominis, etiam discolis*[16]). Ergo pari ratione, quando dubia est iustitia praecepti, tenentur subditi parere.

TERTIO. Qui se exponit periculo peccandi, peccat, secundum illud Eccli. 3: *Qui amat periculum, peribit in illo*[17]. Sed quicunque dubitans an praeceptum sit iustum, si parere recusat, exponit se periculo non obediendi. Ergo peccat non obsequendo.

Et confirmatur argumento vulgato ad hoc propositum. Quandocunque aliquis est dubius an aliquid ei liceat (sive de iure, quia sint aequales rationes aut opiniones pro utraque parte, sive de facto, ut cum quis dubitat an infirmitas sua sit sufficiens ad frangendum ieiunium) tunc consilium est receptissimum,

16. 1 Petr 2, 18. 17. Eccli 3, 26.

CUESTIÓN II

¿DEBE OBEDECER EL SÚBDITO AL PRELADO QUE LE INTERROGA SOBRE UN SECRETO, CUANDO DUDA SI ES INTERROGADO SEGÚN DERECHO, O INJUSTAMENTE?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN AFIRMATIVA. 1. Quien está en posesión de una cosa, la usa legítimamente, aunque dude de si sea suya, mientras una sentencia del juez u otro medio no le certifiquen que no es suya. Así consta en el canon *Si virgo* y en la glosa del capítulo final del título *De praescriptionibus* del derecho canónico y en la ley *Qui scit* del derecho civil. Ahora bien, el prelado está en posesión respecto a sus súbditos. Luego prevalece su derecho de mandar en cuestiones dudosas. Y los súbditos están obligados a obedecer.

Se confirma porque, de no ser así, se seguiría que siempre que los prelados mandan algo, tendrían que justificar con qué derecho proceden para poder obligar a sus súbditos, lo cual iría en detrimento de su gobierno.

2. La esposa que duda si el otro es su verdadero cónyuge, está obligada a prestar el débito si es requerida, pues la posesión está de esta parte. Así lo mandan expresamente los capítulos *Dominus* e *Inquisitioni*. Luego, por igual razón, cuando el prelado está en posesión, los súbditos deben obedecerlo en lo dudoso.

Se confirma porque si un príncipe emprende una guerra y promulga un edicto de que se armen los ciudadanos, éstos deben obedecer, aunque duden si la guerra es justa o no y si el príncipe manda injustamente, mientras no conste que el mismo edicto es injusto. Así piensa Agustín en el capítulo *Quid culpatur* y quizá es el significado de las palabras de I Pe: *Siervos, estad en todo sujetos a vuestros amos, aun los perturbadores* (2, 18). Luego, por la misma razón, deben obedecer los súbditos cuando es dudosa la justicia del precepto.

3. Quien se expone a peligro de pecar, peca, como dice el Eclesiástico: *Quien ama el peligro, perecerá en él* (3, 26). Quien dudando si el precepto es justo, se niega a obedecer, se expone al peligro de desobediencia, por lo cual peca en ello.

Se confirma con un argumento muy divulgado a este propósito. Cuando alguien duda si le está permitido algo –ya sea duda de derecho, si hay iguales razones u opiniones por ambas partes, o duda de hecho, como cuando dudamos si nuestra enfermedad es suficiente para excusar del ayuno–, es un consejo comúnmente seguido el que, si existe un precepto del prelado, debe seguir-

ut adveniente praecepto praelati, in illam partem inclinet subditus, quia cum rationes prius essent aequales, superveniens praeceptum facit illam partem ponderare prae altera. Ergo eadem ratione quoties praelatus praecipit aliquid, et dubium est an ius habeat praecipiendi, parendum est illi.

IN CONTRARIUM est quod ex duobus malis minus est eligendum, ut admonetur apud Aristo. 2 Eth. cap. 9 et in octavo Toletano concilio d.13, cap. Duo mala. Sed quandoque dum quis dubius est an teneatur parere praelato, contingit gravius imminere periculum si pareat, quam si non pareat, puta quia agitur de vita hominis, in quem nondum est certum an sit ius inquirendi et praelatus interrogat secretum eius crimen. Ergo tunc non est illi obediendum.

Quaestio generalis est inter doctores, quam Adrianus papa quot. 2 tractat prolixe, sitne obediendum praelato, ubicunque dubium est an ius habeat praecipiendi. Et Silvester in verbo obedientia & 4, dicit omnes doctores tenere partem affirmativam. Forte intelligit summistas. Adrianus vero in multis casibus tuetur partem negativam. Nos in presentiarum non versabimus casus universos, sed illos qui peculiariter spectant ad rem secreti tegendi aut detegendi. Et in hac materia secretorum est sententia Petri de Palu. in 4, d.19, q.4 dicentis quod quando praelatus exigit secretum, tunc si certum est subdito praelatum ius praecipere, parere tenetur; si vero certum est contra iura praecipere (quae exposita sunt membro 2) obedire non debet. Sed si dubium est vel iuris vel facti, tunc praesumendum est de iustitia iudicis, et debet ei dicere veritatem. Cui sententiae subscribit Silvester in verbo Inquisitio &3, et fere doctores et canonistae. Atqui si praleati illi essent, quos nulla ignorantia decipere, nullaque posset corrumpere iniquitas, nulla esset tunc quaestio, nec dubia esset sententia haec, quae asserit in dubio inclinandum esse semper in praeceptum praelati. At quia praelati homines sunt qui et dicipi et decipere facile possunt, maiori negotio versanda est quaestio.

Praemittendum est in primis aliud esse habere dubium, aliud habere scrupulum. Dubius enim est ille qui neutri parti contradictionis assentitur, sed ita habet suspensum animum, ut in neutram propendeat, ut ego modo sum dubius paria ne sint astra, an imparia. Scrupulus vero est (ut reor) formido unius partis contradictionis, quae stat simul cum opinione alterius, ut cum quis habet opinionem aliquem contractum esse licitum, et formidinem de parte contraria, illa formido est scrupulus, qui potest esse maior aut minor, ut statim commostrabitur; et de utroque, scilicet tam de dubio quam de scrupulo dicturi sumus.

Sed notandum praeterea quod praeceptum praelati, quando dubium est an ius habet praecipiendi, bifariam potest accidere. Aut enim certum est et

lo el súbdito, pues el equilibrio de razones que antes había se cambia a favor de la parte en que está el precepto. Luego, por la misma razón, siempre que un prelado manda algo y hay duda de si está en derecho de mandar, hay que obedecerle.

POR LO CONTRARIO está que entre dos males hay que elegir el menor, como propuso Aristóteles en la *Ética* (l. 2, cap. 9) y se enseña en el canon *Duo mala* del VIII Concilio de Toledo. Y ocurre que cuando uno duda de si debe obedecer al prelado corre un peligro más grave si obedece que si no obedece, como en el caso que esté en juego la vida de un hombre y el prelado interroga sobre el crimen secreto y hay duda de si tiene derecho a ello. En tal caso no hay obligación de obedecerlo.

Hay un problema general entre doctores si hay que obedecer al prelado cuando hay duda si tiene manda con derecho. Este tema lo trata prolijamente el papa Adriano. (Quotlib. 2). Y Silvestre en la palabra *Obedientia* (&4) dice que todos los doctores están por la respuesta afirmativa, pero quizá se refiere a los summistas, pues Adriano sostiene la opinión negativa en muchos casos. Nosotros, al presente, no vamos a tratar todos los casos, sino sólo los que especialmente se refieren al tema de encubrimiento y revelación de lo secreto. En esta cuestión tenemos la opinión del Paludano (*In IV,* d.19, q.4), que sostiene que cuando un prelado interroga sobre un secreto, entonces si el súbdito tiene certeza de que lo hace con derecho, debe obedecer y si tiene certeza de lo contrario –como en lo expuesto en la sección segunda–, no debe obedecer. En cambio, si tiene duda, sea de derecho o de hecho, se presume que el derecho está por parte del juez y debe responder con la verdad. Y esto lo suscribe Silvestre en la palabra *Inquisitio* (&3) y casi todos los doctores y canonistas. Ahora bien, si los prelados fuesen tales que nunca hubiera en ellos ignorancia ni injusticia, no habría problema en aceptar que en caso de duda hay que estar siempre a favor del precepto del prelado. Pero como los prelados son hombres que pueden engañarse y engañar, hay que ser precavidos en esta cuestión.

Previamente hay que advertir que una cosa es tener una duda y otra tener escrúpulo. Está en duda quien no se inclina a una u otra parte de la contradicción, sino que suspende el juicio para no ponerse de una u otra parte, como, por ejemplo, yo estoy en duda ahora si los astros son pares o impares. En cambio, tiene escrúpulo quien está por una opinión y, simultáneamente, con temor de la parte contraria, como, por ejemplo, si opino que un contrato es lícito pero temo que sea lo contrario. Ese temor es un escrúpulo, que puede ser mayor o menor, como veremos enseguida y hablaremos de ambos, de la duda y del escrúpulo.

También hay que anotar que la duda si el precepto del prelado es conforme a derecho, puede tener una doble forma. Puede haber certeza y seguridad

compertum opus illud quod praecipitur esse licitum, ita ut nullum sit periculum id fieri, aut opus tale est ut periculum habeat ad utranque patrem (*sic pro*: partem).

His habitis respondetur ad quaestionem quatuor conclusionibus.

[1. CONCLUSIO]

Prima. Quando praeceptum est de re tuta, ubi nullum imminet periculum aut bono publico aut tertiae personae, in re dubia ut plurimum obediendum est, v.g. praecipit mihi prelatus studere aut servire infirmis, quae sunt opera ubi nullum imminet periculum, quanquam sit dubium an id possit praecipere, debeo obedire. Probatur quia cum obedientia sit virtus perfectissima, nec debet subditus rationem omnium praeceptorum exigere, nec praelatus tenetur reddere, maxime ubi id quod praecipitur licitum est. Sub hac conclusione comprehendimus casus designatos in ultima confirmatione ad parten affirmativam quaestionis, utputa cum valetudinarius dubius est debeat ne ieiunare, aut horas canonicas solvere, aut si sit dubium de iure, accedente authoritate praelati, illa pars est tenenda.

Quod si quis arguat non esse omnino tutam partem quando praecipitur fractio ieiunii, propter dubium infirmitatis aut aliud huiusmodi, nam periculum est tunc frangendi praeceptum ecclesiae.

Respondetur quod praelatus est sicut interpres Dei, et ideo ubi non est aliud periculum nisi fractionis legis, tunc periculum cessat, quia praeceptum praelati habetur ut pro interpretatione legis. Secus quando est periculum damni reipublicae, aut tertiae personae, ut diximus in conclusione. Addiderim tamen, ut plurimum, quia nec in universum obediendum est in re dubia, quamvis nullum sit periculum, ut puta si res est molesta nimis et difficilis subdito. Si enim mihi praelatus praeciperet longum iter, aut rem difficilem, dubiumque esset mihi ius praecipiendi, non tenetur statim parere. Unde sententia est S. Thomae in 4 d. 36, exponentis verbum magistri quod est in concilio Vermeriensi 29, q.2, cap. Si quis ingenuus, quod si quis liber desponsaret sibi puellam quam bona fide credit esse servam, non tenetur ei reddere debitum, quanquam ecclesia praecipiat, nam si reddit animo non maritali fornicationem committit; si vero animo maritali incurrit grave detrimentum, puta quia invitus consummat matrimonium cum serva. Ecce quemadmodum nemo constringitur parere in re dubia, cum gravi suo detrimento, quamvis opus quod praecipitur esset tutum, nec periculum ageretur tertiae personae, eo quod id subditus exequeretur.

de que lo que se manda es lícito, de modo que no haya peligro en cumplirlo, o lo que se manda puede entrañar peligro el ponerse en una de las partes.

Una vez hechas estas salvedades, respondemos a la cuestión en cuatro conclusiones.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

La primera es: CUANDO EL PRECEPTO VERSA SOBRE ALGO SEGURO, EN LO QUE NO HAY PELIGRO PARA EL BIEN PÚBLICO NI PARA UN TERCERO, HAY QUE OBEDECER, POR REGLA GENERAL, EN CUESTIONES DUDOSAS.

Por ejemplo, si el prelado me manda estudiar o cuidar enfermos, que son obras en que no hay peligro, debo obedecer, aunque tenga dudas si está legitimado para mandarme. La prueba es que, al ser la obediencia una virtud muy perfecta, el súbdito no debe exigir la razón de todo lo que se le manda ni el prelado está obligado a darla, sobre todo tratándose de cosas lícitas. En esta conclusión incluimos los casos citados en la última confirmación de las objeciones, cuales son el del enfermo que duda si deba ayunar o rezar las horas canónicas o si la duda es de derecho. En estos casos, hay que sostener la conclusión cuando estamos ante la autoridad del prelado.

Pero alguien puede cuestionar que sea seguro el obedecer rompiendo el ayuno con duda si existe enfermedad, u otro ejemplo semejante, porque entonces estamos ante el peligro de violar un precepto de la iglesia.

A esto se responde que el prelado es un intérprete de Dios, de modo que donde no hay más que un peligro de romper una ley, cesa el peligro porque el precepto del prelado es ya una interpretación de la ley. Y no es lo mismo cuando el peligro versa sobre un daño a la sociedad o sobre un tercero, como dice la conclusión. Y también hemos precisado que es por regla general, pues no es que haya que obedecer en absoluto en cuestiones dudosas sin que haya peligro, como sucede si son temas de especial dificultad o molestia para el súbdito. Si un prelado, por ejemplo, me manda emprender un largo viaje o una tarea muy difícil y tengo duda de que proceda rectamente, no estoy obligado a obedecer sin dilación. La opinión de Sto. Tomás exponiendo las palabras recogidas en el canon *Si quis ingenuus*, dice (*In IV Sent.*, d.36) que si uno de condición libre desposa a una joven que cree de buena fe que es esclava no está obligado a dar el débito, aunque lo mande la iglesia, pues si lo hace con ánimo no marital comete fornicación y, si lo hace con ánimo marital, recibe un gran daño por consumar el matrimonio con una esclava contra su voluntad. Tenemos así que nadie es obligado a obedecer en temas dudosos con grave perjuicio propio, aunque lo que se manda sea correcto y no haya peligro para un tercero en lo que hace el súbdito.

Ex hac conclusione sequitur quod quando praelatus interrogat sub praecepto aliquod secretum, unde nullum imminet cuique periculum, et dubium est an habeat ius praecipiendi, tunc tenetur subditus revelare, praesertim si revelatio illius secreti iuvat ad tollendam malam suspicitionem praelato.

[2. CONCLUSIO]

Secunda conclusio. Quando praelatus inquirit in quempiam, et interrogat sub praecepto, quod ex probabili causa dubitatur esse iustum, non semper tenetur subditus respondere, sed in eam partem inclinandum est, in qua est minus periculi. Exempli gratia. Inquirit iudex adversus homicidam aut furem, aut in quemvis alium reum privati criminis, puta quod non est in perniciem publicam, et dubium est probabile pro utraque parte, sitne infamia aut indicia quibus legitime possit inquirere, tunc testes hoc modo dubitantes non tenetur testimonium dicere, imo tenentur caelare crimen, quamvis sint conscii. Et a fortiori, nec reus ipse si interrogetur tenetur se prodere, quia maius periculum est si occidatur homo contra ius, quam si non obediatur praelato.

Probatur conclusio primo ratione generali. Regula est receptissima magistrorum in materia de ignorantia, quod in dubio sequenda est pars tuta, si alia non est tuta. Quod si neutra fuerit tuta, illa potius eligatur ubi minus est periculi, v.g. dubitat quispiam an obligetur mentiri officiose pro servanda vita hominis. Considerandum est tunc utrum eorum esset gravius (si utrumque procederet ex scientia) permittere mortem hominis, quem quis tenetur servare, an mentiri officiose. Et quia manifestum est primum esse gravius (quia illud est mortale et secundum est veniale) fit ut ille teneatur mentiri, si non potest tollere dubium, quanquam sint plures rationes pro parte negativa. Sed si est dubius an teneatur peierare pro vita servanda, tunc tenetur potius permittere mortem, quam peierare, quia si utrumque procederet ex scientia, gravius esset periurium quam homicidium. Itaque in materia morali non censetur illa pars minus dubia quam plures comprobant rationes, sed illa potius quae minus est periculosa, nam minus periculum habetur pro maiori ratione. Tametsi, quando utraque est aeque periculosa, illa deligenda est in quam probabiliores rationes propendunt. Ad propositum ergo. Non obedire iudici ex scientia, casu quo inquirit ad vindicandum privatum homicidium aut furtum, est peccatum mortale, sed tamen non est infinitum, ut nonnulli formidant, imo gravius est hominem iniuste occidere. Ergo in probabili dubio potius eligendum est periculum

De esta conclusión se sigue que cuando el prelado interroga sobre algo secreto bajo precepto, y no hay peligro para nadie, si hay duda de que tenga derecho a mandar, debe el súbdito revelar el secreto, máxime si con ello evita sospechas que caigan sobre el prelado.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

La segunda conclusión es: CUANDO EL PRELADO INTERROGA A ALGUIEN BAJO PRECEPTO, QUE SE DUDA CON PROBABILIDAD QUE SEA JUSTO, NO SIEMPRE EL SÚBDITO ESTÁ OBLIGADO A RESPONDER, SINO QUE HAY QUE ATENERSE A LO QUE ENTRAÑE UN MENOR PELIGRO.

Pongamos un ejemplo. El juez busca un homicida o u ladrón o cualquier otro sujeto de acto criminal, pero que no es algo pernicioso para la sociedad, y hay duda probable por ambas partes de si hay infamia o indicios que legitimen la investigación del juez, entonces los testigos que están en tal duda no están obligados a prestar declaración, incluso deben ocultar el crimen que conocen bien. Y, con mayor razón, tampoco el mismo reo está obligado a delatarse si es interrogado, pues hay más peligro en que un inocente sea castigado con pena de muerte que en no obedecer a un prelado.

La conclusión se prueba, ante todo, por una razón general. Es norma de común aceptación en materia de ignorancia que, en caso de duda, hay que seguir la parte segura, si la otra no lo es. Y si ambas no son seguras, debe elegirse aquella que entraña un peligro menor, por ejemplo, en caso que uno dude si debe decir una mentira oficiosa para preservar una vida humana, hay que atender a qué es más grave: permitir la muerte de una persona con la que se está obligado o decir una mentira oficiosa, suponiendo que se es consciente de ambas cosas. Como es claro que lo primero es más grave, pues tiene gravedad mortal y lo segundo sólo venial, se sigue que en ese caso hay que mentir, si no puede salirse de la duda y a pesar de las dudas que haya por la parte negativa. En cambio, si la duda versa sobre si está obligado a perjurar para salvar una vida, entonces está obligado a permitir la muerte antes que perjurar porque es más grave el perjurio que el homicidio, si ambas cosas se hacen conscientemente. Por tanto, en materias morales no se tiene como parte menos dudosa aquella por la que militan muchas razones, sino aquélla que entraña menor peligro, pues un peligro menor vale por una razón mayor. En todo caso, si el peligro afecta por igual a ambas partes, debe elegirse aquella que tiene a su favor mayores razones. Y, en nuestro caso, diremos que no obedecer a un juez conscientemente cuando interroga para castigar un homicidio privado o un hurto, es pecado mortal, pero no es absolutamente mortal, como algunos temen, pues es más grave el que se condene a uno a muerte injustamente. Por tanto, en caso de duda probable hay que elegir el peligro de desobediencia que el de

inobedientiae, quam homicidii, atque adeo tunc non est dicendum testimonium. Quo fit ut si praelatus interroget sub praecepto adversus aliquem, putans graviora comisisse crimina, et testis scit leviora esse, nec vergere in infamiam aut detrimentum alterius, dubiusque est iustum ne sit praeceptum, tenetur tunc parere, quia minus est in illa parte periculum.

Secundo probatur conclusio peculiari argumento huius materiae inquisitionis. Unusquisque praesumitur bonus quoadusque probetur malus. Sed quamdiu dubium est an sit ius inquirendi adversus aliquem, tunc nec probatus est malus nec iure existimatur talis (nam sola infamia, aut indicia sunt quae faciunt praesumptionem iuris) . Ergo re dubia et iudex inquirens peccat, et testis si obsequatur iniustus est.

Et tertio arguitur. Iura favent reo sicut possessori. Ergo quoadusque constiterit ius esse inquirendi, reus habet ius vitae, famae et bonorum suorum, atque adeo in dubio nec licet in eum inquirere, nec testimonium dicere.

[DUBIUM]

Sed quid si quis habeat opinionem quod tenetur obedire, formidinem tamen et scrupulum quod non tenetur?

Gerson in trac. De poen. et in De praepar. ad missam videtur prima fronte tenere quod quando quis habet opinionem et assensum unius partis, tunc potest, imo frequenter debet, agere contra formidinem alterius. In quam sententiam citat Altisiodorensem. At profecto doctores isti gravissimi non intelligunt hoc in universum, sed quando pars illa quam quis opinatur est tuta. Unde videlicet non imminet periculum tertiae personae, aut quando formido est levissima, ut si quis habet opinionem integre esse confessum (quod est exemplum Gersonis) non tenetur propter formidinem contrarii iterum confiteri aut abstinere a communione.

[3. CONCLUSIO]

Sit ergo in proposito tertia conclusio. Licet quis habeat opinionem partis minus tutae, et solam formidinem alterius, non semper tenetur sequi opinionem, si modo ab illa parte magnum immineat periculum, et formido alterius apparentem habeat probabilitatem. Exempli gratia. Interrogat te iudex adversus dignissimam personam, nempe cuius vita pretiosa est in republica, opinarisque iudicem legitime inquirere, sed cum probabili formidine partis contrariae, certe non tibi consulerem opinionem sequi ut testimonium dicas, sed potius caeles, nam periculum grave, ne dignissima persona praeter ius occida-

homicidio injusto, por lo cual no hay que dar el testimonio. Y también en el caso que el prelado interrogue sobre alguien bajo precepto, pensando que cometió graves crímenes, pero el testigo sabe que son cosas leves y que no causan infamia ni daño de terceros y está en duda de si es justo el precepto, debe obedecer, porque el peligro es menor en este caso.

Se prueba, en segundo lugar, con un argumento específico de las cuestiones de investigación judicial. Todos se presumen buenos hasta que se pruebe lo contrario. Ahora bien, mientras exista duda de si es justo investigar alguien, no hay prueba de que sea malo ni el derecho lo tiene como tal, pues sólo la infamia o los indicios entrañan presunción de derecho. Por tanto, peca el juez que interroga en cosas dudosas y es injusto el testigo que le obedece.

Una tercera prueba es que las leyes favorecen al reo como poseedor. Luego hasta que no conste que hay derecho para investigar, el reo tiene pleno derecho a la vida, fama y a los amigos. Por tanto, en caso de duda ni es lícito interrogar ni prestar testimonio contra él.

[DUDA]

Pero ¿qué sucede si uno opina que está obligado a obedecer, pero tiene temor y escrúpulo de que no esté obligado?

Gerson, a primera vista, parece que defiende que si uno tiene la opinión y el asentimiento hacia una parte, puede, y frecuentemente también debe, actuar en contra del temor de la otra (cf. *De poenitentia* y *De praeparatione ad missam*). Cita a su favor al Altisiodorense. Pero quizá estos doctores muy autorizados no hablan en general, sino sólo cuando la parte a favor de la cual está la opinión es segura, es decir, cuando no hay peligro para un tercero o cuando el temor es muy leve, tal, por ejemplo, si uno opina que hizo una confesión íntegra –como es el caso que cita Gerson– no está obligado a repetir la confesión ni a privarse de comulgar, aunque tenga un temor de lo contrario.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

Y viene la tercera conclusión anunciada: AUNQUE UNO TENGA LA OPINIÓN FAVORABLE A LA PARTE MENOS SEGURA Y SÓLO UN TEMOR POR LA OTRA, NO SIEMPRE DEBE SEGUIR SU OPINIÓN, SI ESTA PARTE CONLLEVA AHORA UN GRAVE PELIGRO Y EL TEMOR DE LA OTRA PARTE TIENE ALGUNA APARIENCIA DE PROBABILIDAD.

Por ejemplo. Supongamos que un juez te interroga sobre una persona muy digna y cuya vida es de gran valor público, y que tu opinión es favorable a la legitimidad del interrogatorio, pero te queda un temor probable de lo contrario, en este caso no te aconsejaría seguir la opinión favorable a prestar tu testimonio, sino más bien que la guardes, pues el peligro grande de que una per-

tur, facit ut in moralibus formido praeponderet opinioni. At vero si formidó tenuissima est, nempe quae a pavore potius et ignavia meticulosi hominis, quam a ratione proficiscatur, talis vincenda est aut contra illam agendum.

[Scrupulus]

Hinc consequitur quid sit scrupulus. Cum enim quaestio sit de nomine, posset quis omnem formidinem in universum vocare scrupulum, quando contrariae partis habetur assensus, saltem opinativus. Sed tunc consequenter concedendum esset quod non semper agendum esset contra scrupulum, imo quod nonnumquam agendum est secundum illud, ut modo dicebamus. Obidque significantius forsan diceretur scrupulus, non omnis formido, sed illa quae adeo tenuis est ut sit contra illa agendum, nam scrupulus brevissimum lapillum significat qui in calceo latet. Atque adeo in moralibus significat illam formidinem quae ex pavore et metu procedit, cuius nulla est habenda ratio.

Sed contra secundam conclusionem, et praesertim contra tertiam arguitur. Agere contra conscientiam est peccatum, ut omnibus est receptissimum (perinde enim delinquit, qui accipit rem suam quam credit esse alienam, ac si acciperet rem alienam). Sed qui in dubio non obedit praelato, praesertim si opinatur iustum esse praeceptum, agit contra conscientiam. Ergo peccat.

Respondetur duobus modis. Primo quod agere contra conscientiam tunc solum est peccatum, quando agere secundum conscientiam est tutum, nec inde aliquod imminet periculum, nec reipublicae, nec tertiae personae. Ut si habeo conscientiam quod hodie teneor audire missam, tunc aut debeo conscientiam deponere, aut missam audire, quia si audiam, nullum sequitur periculum. Sed quando neutra pars est tuta, nec potest homo conscientiam tollere, tunc nullum est peccatum agere contra partem minus tutam.

[Dubium practicum et speculativum]

Et quamvis solutio haec verissima sit, notandum tamen est secundo, duplex esse dubium, aliud speculativum aliud vero practicum. Dubium speculativum est quod pertinet ad intellectum speculativum, nempe qui nihil ordinat ad opus; practicum vero est quod pertinet ad intellectum practicum, ut puta qui de actionibus dictat humanis, v.g. habeo pacificam possessionem rei quam bona fide acquisivi, sed incipio dubitare an sit mea, dubium illud est speculativum, sed tamen non sequitur: dubito an res quam possideo sit mea, ergo dubitor an teneor dare (quod est dubium practicum) nam possessio facit me certum non teneari, quoadusque iuridice compertum est rem non esse meam, ut colligitur ex

sona sea injustamente condenada, hace que el temor prevalezca sobre la opinión en cuestiones morales. Pero si el temor fuese muy leve, es decir, que sea más fruto de la pusilanimidad y de la desidia del sujeto que de las razones objetivas, hay que dejar de lado el temor u obrar lo contrario.

[El escrúpulo]

De aquí puede entenderse lo que es el escrúpulo. Como la cuestión es de nombres, podría alguien designar a todos los temores con el nombre de escrúpulo cuando se da asentimiento, aunque sea opinativo, a la parte contraria. Pero en tal caso habría que admitir que no siempre hay que actuar en contra del escrúpulo y que algunas veces hay que obrar en conformidad con él, como acabamos de decir. Para evitar esto, sería más acertado llamar escrúpulo no a cualquier temor, sino aquel que es tan leve que hay que prescindir de él, pues etimológicamente escrúpulo significa una pequeña piedra introducida en el zapato. Y, en cuestiones morales, designa el temor que procede de miedo o pavor y al que no hay que dar importancia.

Pero contra la segunda conclusión y, más todavía, contra la tercera, se puede argüir que obrar contra la conciencia es pecado, como todos admiten, y por eso falta quien recibe una cosa de la que es dueño pero que cree que no lo es y la toma como propia. Y quien con duda no obedece al prelado, sobre todo si opina que el precepto es justo, obra contra la conciencia. Por tanto, peca en ello.

La respuesta se da por dos vías distintas. La primera, sólo es pecado actuar contra la conciencia cuando el actuar conforme a la conciencia es seguro y no se sigue ningún mal para la sociedad ni para un tercero. Por ejemplo, si tengo conciencia de que hoy debo oír misa, debo clarificar la conciencia u oír misa, pues, de no hacerlo, no se sigue peligro para nadie. Pero cuando ninguna de las soluciones es segura, ni tampoco puede clarificar la conciencia, entonces no es pecado alguno el actuar contra la parte menos segura.

[Duda práctica y especulativa]

Aunque la solución anterior es totalmente verdadera, hay que tener en cuenta una segunda razón, que va por otro camino. Hay una doble duda, la especulativa y la práctica. Duda especulativa es la que tiene su sede en el entendimiento especulativo, que no dirige las acciones; duda práctica es la que se asienta en el entendimiento práctico y dirige la actividad humana, por ejemplo, poseo una cosa en posesión pacífica que adquirí de buena fe, pero ahora empiezo a dudar si esa cosa me pertenece, lo cual es una duda especulativa, y no es lo mismo que concluir: dudo si la cosa que poseo es mía, luego dudo si tengo que devolverla, lo cual ya sería una duda práctica, pues la posesión me

cap. Si virgo 34, q.2. Quemadmodum Iacob quamvis dubitasset speculative an illa quae erat in lecto esset sua, tamen quia ignorantia erat invincibilis, non dubitabat practice quin teneretur debitum illi reddere. Ad hunc modum dicere possumus in proposito, quod quando quis dubitat an praelatus ius habeat inquirendi, si videat maius imminere periculum testimonium dicendo quam caelando, tunc certum est quod ille non tenetur obedire, atque adeo non facit contra conscientiam practicam, quamvis faciat contra dubium speculativum, quod nullum est peccatum contra bonos mores.

[DUBIUM]

Sed percontaris forte quid si in re dubia praecepto addatur comminatio sub sententia excommunicationis? Videtur quod tunc tollatur dubium et teneatur subditus parere. Nam si *sententia pastoris, sive iuista, sive iniusta, timenda est*, ut Gregorius admonet 11, q.3, cap. 2, a fortiori in re dubia magis est formidanda.

Respondetur quod quando dubium est ius praecipiendi, nihil reffert qua comminatione proferatur praeceptum, sive excommunicationis, sive alius poenae. Nam sicuti dum praeceptum est manifeste iniustum, nihilo magis ligat, quntuncunque addatur poena excommunicationis, ita dum res est dubia nihil affert certitudinis. Praeterquam quod iuxta sententiam Gregorii tunc magis timendum est, atque adeo oculatius vestigandum est, an praeceptum sit iustum et legitimum.

[4. CONCLUSIO]

Quarta conclusio. Quando crimina de quibus sit inquisitio ea sunt quae vergunt in perniciem publicam, ut proditio, crimen laesae maiestatis, haeresis, et alia id genus, tunc in re dubia, viceversa, dicendum est potius testimonium, quam caelandum. Nempe si dum inquisitores haereticae pravitatis interrogant adversus haereticum, dubius sit testis, propter aliquam forte probabilem rationem, an sit tunc casus iuste interrogandi, parere debet et testimonium dicere in periculum haeretici, etiam si rationes sint aliquantulo probabiliores pro parte contraria. Probatur conclusio eodem fundamento. In re dubia illa pars deligenda est ubi minus est periculi, sed minus periculum est si persona privata iniuste occidatur, quam si reipublicae damnum detur (si utrunque procedat ex scientia). Ergo in re dubia potius inclinandum est in periculum particularis

da certeza de que no deba hacerlo hasta que se comprueba jurídicamente que no es mía, como consta en el canon *Si virgo*. Y, así, Jacob no dudó de estar obligado al débito conyugal con la que yacía en su lecho, lo cual era una duda práctica, aunque especulativamente dudase si era su esposa, pues se trataba de una ignorancia invencible. Y, en lo que concierne a nuestro caso, cuando uno duda si el prelado tiene derecho a interrogar, con tal de que sienta que amenaza un mayor peligro dando testimonio que ocultándolo, es cierto que no está obligado a obedecer ni va en contra de su conciencia práctica, aunque sí en contra de su duda especulativa, la cual no es causa de pecado.

[DUDA]

Quizá preguntes qué pasa cuando en un asunto dudoso se conmina bajo pena de excomunión. Porque parece que en tal situación desaparece la duda y el súbdito debe obedecer sin más, pues, como dice Gregorio, *hay que temer la sentencia del pastor, la justa y la injusta,* lo cual se aplica con más razón a lo dudoso.

La respuesta es que cuando la duda versa sobre el derecho de mandar, no importa que el precepto venga intimidado con pena de excomunión o de cualquier otra pena. Y es que mientras el precepto sea claramente injusto, no impone ninguna obligación, por muchas penas que se le añadan. Y lo mismo sucede si es dudoso, pues no le añade ninguna certeza. Pero, fuera de esto, lo que implican las palabras de Gregorio es que hay que temer más la sentencia del pastor y, en consecuencia, hay que proceder con más tiento y precaución para ver si es un precepto justo y legítimo.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

La cuarta conclusión es: CUANDO LOS CRÍMENES QUE SE INVESTIGAN REDUNDAN EN DAÑO PÚBLICO, COMO LA TRAICIÓN, EL CRIMEN DE LESA MAJESTAD, LA HEREJÍA Y OTROS SIMILARES, ENTONCES, AL CONTRARIO, EN CASO DE DUDA OBLIGA PRESTAR TESTIMONIO Y NO OCULTARLO.

Esto significa que si los inquisidores de una perniciosa herejía interrogan sobre un hereje y el testigo duda si hay causa justa para interrogarle, basado en alguna razón probable, debe obedecer y prestar su testimonio en contra del hereje, aunque hubiere razones con algo de probabilidad por lo contrario. Y la conclusión se prueba desde el mismo fundamento. En asuntos dudosos hay que elegir lo que entraña un menor peligro y hay menor peligro en que se ejecute a una persona privada injustamente que en causar un daño a toda la sociedad, si es que ambas cosas se hacen conscientemente. Luego en asuntos dudosos hay que inclinarse más por el peligro de daño al particular

personae, quam in damnum publicum. Atque adeo in casu conclusionis dicendum est potius testimonium, quam caelandum.

Quod si contra quis arguat quod in re dubia reus adhuc praesumendus est bonus, ut supra arguebamus, postquam iura non sunt certa et manifesta inquirendi adversus illum.

Respondetur quod ubi agitur de bono publico non requiruntur tot merita, ut supra dictum est, ad procedendum contra personam particularem, quia membra posthabenda sunt capiti. Et ideo in dubio ius est declinare in periculum potius privati boni, quam publici.

[DUBIUM]

Dubium tandem postremum restat in hac quaestione. Quid si homo ignoret doctrinam harum conclusionum? Est v.g. qui dubitat sitne praeceptum praelati iustum an iniustum, et praeterea nescit an in tali casu debeat sequi partem minus periculosam, quales sunt fere plebeii.

Respondetur quod hoc dubium generale est in omni materia. Nos enim solum dicimus quod censemus, ratione et iure faciendum. Qui illo modo dubitat et ignorat, consulat peritiores, alias faciens contra ius, si ignorantia fuerit invincibilis excusabitur, sin vero vincibilis, peccabit.

AD PRIMUM principale respondetur quod praelati et iudices non sunt in possessione respectu subditorum, nisi quatenus iusta praecipiunt, et ideo quando dubium est an praecipiant iustum, tunc si sit in praeiudicium tertii, quia ille tertius est etiam in possessione famae suae et bonorum, in eam partem inclinandum est ubi est minus periculi.

Ad confirmationem respondetur quod quando praelati quid praecipiunt unde nullum periculum religionis aut reipublicae aut tertiae personae timetur, non constringuntur rationem reddere, sed simpliciter parendum est illis, etiam in dubio, ut supra dictum est, quia tunc nullum est periculum, si praesumatur iudex iuste praecipere. Quando vero eiusmodi periculum imminet, tunc si subditus dubitat, nihil facit contra obedientiam si exigat a praelato rationem praecepti, proponens humiliter rationes dubitandi.

AD SECUNDUM principale respondetur quod quando coniux incipit dubitare an vir sit vere maritus, cui tamen bona fide nupsit, tenetur reddere debitum petenti, non solum quando vir est in possessione, sed praeterea quia illa pars est magis tuta. Nam si utrunque fieret ex scientia, maius peccatum est

que por el peligro de daño público. Por eso, en el caso de la conclusión obliga a prestar testimonio y a no ocultarlo.

Pero si alguien arguye en contra porque en caso de duda, después de que no conste con certeza que hay derecho a investigar al reo, hay que presumir su inocencia, como argüíamos antes.

Se responde que tratándose del bien público no se requieren tantas condiciones para proceder contra una persona particular, porque los miembros son de inferior rango que la cabeza, como ya dijimos. Por tanto, en caso de duda es justo hacer recaer el peligro más en el bien privado que en el público.

[DUDA]

Y hay una última duda en esta cuestión. ¿Qué sucede cuando uno ignora la doctrina vertida en las anteriores conclusiones? Pongamos, por ejemplo, el caso de quien duda si el precepto del prelado es justo o injusto y, además, desconoce si en tales casos hay que seguir la parte menos peligrosa. En esta situación está la gente más sencilla.

Se responde que esta duda afecta a toda la materia. Nosotros nos limitamos a decir lo que juzgamos que debe hacerse en conformidad con la razón y el derecho. Quien está en esa duda o ignorancia que consulte a los más peritos y, en todo caso, si actúa contra el derecho en virtud de una ignorancia invencible, tiene excusa, pero si su ignorancia es vencible, peca.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Al primer argumento se responde que los prelados y jueces no están en posesión por respecto a sus súbditos más que cuando mandan cosas justas. Por tanto, cuando la duda versa sobre la justicia de lo que mandan, hay que inclinarse a la parte donde hay menos peligro, cuando es en perjuicio de un tercero, porque ese tercero también está en posesión de su fama y bienes.

Y a la confirmación del argumento principal se responde que cuando los prelados mandan algo que no conlleva ningún peligro para la religión, la república o una tercera persona, no están constreñidos a justificarlo, sino que sencillamente hay que obedecerles, aun con duda, como hemos dicho, pues no hay en ello ningún peligro mientras se presuma que el juez manda justamente. Cuando, en cambio, se presenta tal peligro y el súbdito duda, parece que no es desobediencia el exigir al prelado la justificación, proponiéndole con toda sencillez sus motivos de duda.

2. Al segundo argumento se responde que cuando el cónyuge empieza a dudar si en varón con quien yace es verdadero esposo, con el que se casó de buena fe, está obligado a prestar el débito conyugal y no sólo cuando el varón está en posesión de la opinión favorable, sino también porque esa solución es la más segura. Y es que, si se hicieran ambas cosas conscientemente, sería mayor

fraudare coniugem coniugali debito, quam fornicatio. Et ideo in dubio solvendum est debitum, quia non solvere est periculum iniustitiae coniugalis, et solvere solum est periculum fornicationis.

Ad confirmationem respondetur quod principi imperanti arma sumere re dubia an bellum sit iustum, parendum est, non solum quia possessionem habet praecipiendi, sed quia praeceptum spectat ad bonum publicum, puta ad defensionem reipublicae, et ideo quamvis tunc immineat periculum, ne (si bellum sit iniustum) occidantur innocentes, non tantum ponderat haec pars, sicut alia, quia cives debitores sunt suae reipublicae, non alienae. Non enim posset princeps bene defendere et tueri rempublicam, si quoties indicit bellum deberet singulis civium rationem reddere belli. Satis est si optimatum id consilio faciat.

AD TERTIUM principale respondetur quod quando utrunque est periculum, qui se exponit minori, nihil agit contra doctrinam sapientis.

In confirmatione latet fallacia. Antecedens enim facile conceditur, videlicet quod quando ante praeceptum praelati subditus dubitat de iure aut de facto, tunc adveniens praeceptum praelati (si modo probus et sapiens sit, nec agatur de periculo tertii) facit illam partem certam, quia non dubitatur quin praelatus habeat authoritatem interpretandi ius et factum in dubio. Sed quaestio nostra est, quando dubitatur de iure praelati, puta quando dubium est an iustus sit eius praeceptum. Et ideo consequentia non tenet.

QUAESTIO TERTIA

UTRUM QUI PRAETER IUS DE SECRETO CRIMINE INTERROGATUR, IURE POSSIT VERBORUM OBSCURITATE ET AMPHIBOLOGIA INTERROGANTEM ELUDERE

AD PARTEM NEGATIVAM ARGUITUR. Mentiri nulla de causa licet, ut late confirmat Augustinus super quintum psalmum, et in libro De mendacio, quod refert 22, q.2 cap. Ne quis, et cap. Si quis. Sed qui verbis amphibo-

pecado el defraudar al cónyuge en el débito conyugal que la fornicación. Por tanto, en caso de duda hay que cumplir con el débito, porque no hacerlo entraña peligro de fraude conyugal y el hacerlo sólo peligro de fornicación.

Y a la confirmación del argumento principal, se responde que hay que obedecer al edicto del príncipe de empuñar las armas con la duda si la guerra es justa y no sólo porque el príncipe está en posesión del derecho de mandar, sino también porque se trata de un precepto referido al bien común, cual es la defensa del estado, por lo cual, aunque se presente el peligro de que mueran inocentes si la guerra era injusta, no es tan fuerte esta parte como la otra, que los ciudadanos están obligados con su estado y no con el contrario. Y es que el príncipe no podría defender y tutelar suficientemente el estado si cuantas veces emprende una guerra debe justificar a cada ciudadano por qué se hace la guerra. Es suficiente que cuente con el consenso de sus consejeros.

3. Al tercer argumento se responde que cuando hay peligro en ambas partes, quien se inclina por el menor de los peligros no comete ninguna imprudencia.

Y en la confirmación del argumento principal hay oculta una falacia. El antecedente es perfectamente aceptable, es decir, que si el súbdito duda con duda de derecho o de hecho precedentemente al precepto del prelado, al que se supone prudente y sabio y no conlleve peligro para un tercero, al pronunciarse el precepto, confiere certeza a la parte en que está el precepto, pues no se duda que el prelado tenga autoridad para interpretar en caso de duda el derecho y el hecho. Pero nuestro problema se plantea acerca de la duda sobre la justicia del prelado, es decir, cuando la duda es si el precepto en sí mismo es justo o injusto. Por tanto, la consecuencia no se sostiene.

CUESTIÓN III

¿PUEDE LEGÍTIMAMENTE USAR DE TÉRMINOS AMBIGUOS Y ANFIBOLOGÍAS QUIEN SIN DERECHO ES INTERROGADO SOBRE UN CRIMEN SECRETO, PARA ELUDIR AL INTERROGADOR?

ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN NEGATIVA. 1. No es lícito mentir por ninguna causa, como dejó claro Agustín en su comentario al salmo quinto, en el libro *De mendacio*, como se recoge en el canon *Ne quis* y en el capí-

logicis alium decipere intendit quodammodo mentitur, nam mentiri (ut nomen sonat) est contra mentem ire, quod ille videtur facere, quia aliud quem ipse habet iudicium gignere intendit auditori, unde Augustinus lib. Contra mendacium cap. 3: *Culpa* (inquit) *mentientis est in enunciando animo suo fallendi cupiditas*[18]. Ergo illud non licet.

Et confirmatur. Veritatis virtus ea est, ut suam quisque mentem illis explicet verbis, quae secundum communem usum talem habent significationem. Nam (ut 26 Moral. inquit Gregorius, et refertur 22, q.5) *humanae aures talia verba iudicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur*[19]. Et subiungit quod *non debet intentio verbis deservire, sed verba intentioni*. Ergo verbis obscuris et amphibologicis alium decipere, est veritati contrarium, atque adeo ubique malum. Obidque Augustinus in libro De conflictu vitiorum, quod habetur 22, q.2: *Nec artificioso* (inquit) *mendacio, nec simplici verbo oportet quemquam decipere, quia quomodolibet mentitur quis, occidit animam*[20]. Et Isidorus libro 2 Sent. ut refertur eadem causa. q.3: *Quacunque* (inquit) *arte verborum quis iurat, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui iuratur intelligit*[21].

SECUNDO principaliter ARGUITUR. Si liceret verborum amphibologia respondere ad mentem respondentis, ad decipiendum interrogantem, eadem etiam verborum arte liceret iurare, nam quibuscunque verbis quae citra mendacium licite proferri possunt, licet, quando est necessarium, adiicere iuramentum. Sed iurare illo modo non licet. Ergo nec citra mendacium alium decipere. Minor comprobatur sententia Augustini quodam sermone qui scribitur 22, q.5, cap. Ecce duo (sic pro: dico), ubi ait: *Qui super lapidem, iurat falsum, periurus est*[22]. Erant enim qui putabant excusari a periurio, iurantes per haec evangelia, superponentes tamen manum, non libro, sed lapidi, quem illi qui iuramentum exigebat, putabat esse librum. Dicit ergo Augustinus illos esse periuros, quia, *cum iuras* (inquit) *non iuras lapidi, sed proximo et ante Deum*, et quia proximus intelligit te iurare per evangelia, periurus es.

TERTIO principaliter ARGUITUR. Decipere alium iure interrogantem, vitium est contra veritatem et fidelitatem. Sed quod est contra huiusmodi virtutes, de se intrinsece est malum. Ergo nulla ratione, nec ad repellendam iniuriam, licet alium decipere.

Et postremo CONFIRMATUR. Si fas esset obscuris verbis eum fallere qui contra ius percontatur secretum, id etiam esset pro libito licitum sine necessitate, ut puta cum interrogatus posset tacendo, vel appellando, vel alia iusta via secretum caelare, quod tamen non est facile concedendum. Ergo neutiquam

18. *De mendacio*, c.3: ML 40,489. 19. *Decretum*, p.2, c.22, q.5, c.11. 20. *Decretum*, p.2, c.22, q.2, c.13. 21. *Decretum*, p.2, c.22, q.5, c.9. 22. *Decretum*, p.2, c.21, q.5, c.10.

tulo *Si quis*. Ahora bien, quien usa de palabras ambiguas es para engañar a otro y, en cierta manera, mentirle, ya que mentir no es más que ir contra la mente, como dice la misma palabra. Esto es lo que parece hacer quien busca que el oyente tenga un juicio distinto al que él tiene, por lo que Agustín dice en *Contra mendacium* que *la culpa del mentiroso reside en la íntima decisión de engañar*. Por tanto, no está permitido.

Y esto se confirma porque la virtud de veracidad es la que inclina a expresar lo que piensa la mente con aquellas palabras que en el uso común tienen ese significado. Pues, conforme a las palabras de Gregorio que recoge el derecho canónico, *el oído recoge las palabras tal como suenan, pero el juicio divino las recoge tal como brotan de lo íntimo*. Y él mismo añade que *no es la intención la que se subordina a las palabras, sino las palabras a la intención*. Por tanto, es contrario a la verdad engañar a alguien con términos ambiguos y anfibilogías, y, consecuentemente, siempre reprobable. Por eso Agustín dice en la obra *De conflictu vitiorum*, y está recogido en el derecho, que *no hay que engañar ni mentiras rebuscadas ni con palabras sencillas, pues siempre que se engaña a uno se mata su alma*. E Isidoro en unas palabras también recogidas en el derecho dice que *cualquier lenguaje que usemos en un juramento, Dios, testigo de la conciencia, lo recibe como lo entiende a quien se le jura*.

2. Si fuera lícito responder a quien interroga con anfibologías para engañarlo, también lo sería al jurar, porque las palabras que pueden usarse sin mentir cuando es necesario, se pueden también usar en el juramento. Como no es lícito usarlas en el juramento, luego tampoco para engañar a alguien. La proposición menor se prueba por las palabras de un sermón de Agustín que se recogen en el canon *Ecce dico* que dicen: *Quien jura en falso sobre la piedra, es perjuro*. Y es que había quienes pensaban excusarse de perjurio al jurar por los evangelios, si ponían la mano sobre una piedra, que quien tomaba el juramento creía que era el libro del evangelio. Y Agustín dice que esos eran perjuros porque *cuando juras no lo haces a la piedra, sino al prójimo en presencia de Dios*, y porque el prójimo entiende que juras por los evangelios. Por eso eres perjuro.

3. Engañar a quien interroga conforme a derecho, es pecado contra la verdad y la fidelidad. Y pecar contra estas dos virtudes es intrínsecamente malo. Luego no hay razón para engañar a alguien, ni siquiera para rechazar una injusticia.

Finalmente, SE CONFIRMA porque, si estuviera permitido engañar con palabras oscuras a quien sin derecho indaga un secreto, estaría también permitido hacerlo a voluntad sin necesidad, por ejemplo, el interrogado podría ocultar el secreto callando, reclamando o de cualquier modo, lo cual no pare-

ius est, verborum amphibologia quenquam, quamlibet iniuste percontantem, decipere.

Sed IN CONTRARIUM est, quia ubi quispiam iniuria petitur ut secretum patefaciat, ius habet quacunque arte caelandi secretum, quamvis interrogans aequivocatione verborum fallatur, modo verba aliquem habeant sensum, quo citra mendacium proferri possint, ut docet Augustinus super Genesin q.27, et latius contra Faustum libro 22, ubi exponens illud Abrahae Gen 2: *Dic obsecro quod soror mea sis*[23], ait, aliud esse verum caelare, aliud vero mentiri.

Quaestio haec praecipua est in hac materia secreti tegendi, atque adeo in qua aliorum mallem auscultare sententiam, quam meam dicere. At vero, quia rem necessariam silentio praeterire non possumus, tentabimus ad quaestionem septem conclusionibus utcunque respondere.

Et, quo certa primum omnium ab ambiguis separemus, iaciamus oportet primam hanc conclusionem, qua dicenda cuncta nitantur.

[1. CONCLUSIO]

Mendacium nulla prorsus de causa licitum est. Conclusionem hanc compertissimam habet Augustinus libro De mendacio. Fuerat enim forte antiquitus philosophorum opinio, licitum esse mentiri pro vita amici servanda, aut pro aliquo, id genus gravissimo malo vitando, quod mendacium misericors appellabant, cuius meminit Plato 3. De rep. et 2. De leg. et Cic. Pro Q. Liga. Et adversus hunc errorem composuit August. libros illos duos De mendacio, et Contra mendat., ubi ait nec pro vita hominis, nec (quod multo maius est) ad evitandum quodcunque aliud peccatum, quantunque gravissimum, licere unquam mentiri. Cui perinde sententiae theologi universi in 3., d. 38, uno consensu subscribunt. Ratio Augustini et doctorum est, quia absolute praeceptum est in decalogo: *Non falsum dices*, et in 5 psal.: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*[24], et Eccli. 7: *Noli mentiri omne mendacium*[25]. Ubi in universum, nulla causa excepta, prohibetur omne genus mendacii. Quod si quis haesitans arguerit, inde solum colligi mendacium, sine causa prolatum, esse malum, nihil tamen vetare, quominus aliqua de causa possit fieri bonum, sicut ecclesiasticum ieiunium licite frangitur propter infirmitatem. Respondetur quod ratio conclusionis ad intentionem Augustini est huiusmodi, ut est apud S. Thomam 2-2, q.110, ar.3: Id quod est intrinsece et de genere suo malum, nulla de causa fieri potest ut sit bonum, sicut ignis qui suapte natura est calidus, nullatenus fieri potest ut non sit callidus. Sed mendacium, ut dicit Aristo.

23. Gen 12, 13. 24. Ps 5, 7. 25. Eccli 7, 14.

ce fácil de admitir. Luego tampoco es justo nunca engañar con anfibologías a quien indaga injustamente algo.

POR LO CONTRARIO, está que cuando alguien injustamente exige conocer un secreto, se está en derecho a ocultárselo, aunque resulte engañado por lo equívoco de las palabras, con tal de que esas palabras tengan algún sentido en que no sean falsas, como enseña Agustín en el *Comentario al Génesis* y, más ampliamente, en la obra *Contra Faustum*, cuando expone las palabras de Abraham: *Di, te ruego, que es mi hermana*, y comenta que una cosa es ocultar la verdad y otra, distinta, el mentir.

La cuestión que ahora tratamos en muy importante en el tratado de los secretos, y por ello aquí preferiría repetir la sentencia de otros a exponer la mía, pero, como no podemos pasar en silencio la cuestión, intentaré, de cualquier modo, responder a la cuestión, con siete conclusiones.

Y para que, desde el principio, separemos lo cierto de lo cuestionable, debemos establecer una primera conclusión, que será el fundamento de lo demás.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

MENTIR NO ES LÍCITO POR NINGUNA CAUSA.

Agustín enuncia esta conclusión con toda nitidez en la obra *De mendacio*. Existió en verdad antiguamente una opinión filosófica que sostenía que era lícito mentir para salvar la vida de un amigo o para evitar un mal muy grave y a esa mentira la llamaban mentira piadosa, como recogen Platón en la *República* y Cicerón en *Pro Ligario*. Contra este error escribió Agustín las dos célebres obras *De mendacio* y *Contra mendatium*, donde afirma que nunca es lícito mentir, ni si quiera para salvar la vida de una persona o para evitar cualquier otro pecado, por muy grave que sea. Y esta opinión la avalan unánimemente todos los teólogos a propósito de la distinción 38 del libro tercero de las *Sentencias*. Y la razón de Agustín y de los doctores es el precepto absoluto del decálogo: *No dirás falsedades* y lo que dicen el salmista: *Condenas a todos los que mienten* (Sal 5, 7) y el Eclesiástico: *No pronuncies ninguna mentira* (7, 14). En estos lugares se prohíbe todo tipo de mentira, sin exceptuar causa alguna. Pero puede ser que alguien arguya que ahí sólo se colige que es malo mentir sin causa, pero no se afirma que no haya algún motivo que puede hacerla buena, al igual que la enfermedad es causa lícita para romper el ayuno eclesiástico. A esto respondemos que la razón de la conclusión está, según la mente de Agustín y la letra de Sto. Tomás (2-2, q. 110, a. 3) en que lo que es intrínsecamente y por su materia propia malo, no puede volverse bueno por ninguna causa, al igual que el fuego, que por esencia es caluroso, no puede dejar de serlo. Y la mentira, al decir de Aristóteles en el libro IV de la *Etica*, es por esencia oprobioso

4 Eth. cap. 7 per se improbum est et vituperabile, quia voces naturae ordine debent vere significare conceptus. Ergo mendacium propter nullam causam potest esse licitum. Attamen dissensio est inter S. Thomam et Scotum et plerosque alios, quod S. Thomas hac ratione putat omnia praecepta decalogi adeo esse intrinsece bona, ut nec Deus posset in illis dispensare. Itaque non potest facere ut mendacium (salva semper ratione mendacii) sit bonum, quemadmodum nec facere potest ut ignis non sit calefactivus. Alii vero putant Deum posse dispensare aut in omnibus, aut in aliquibus praeceptis decalogi. Quam quidem controversiam non est praesentis loci dirimere, sed satis est, hoc esse apud omnes compertissimum (quicquid sit de dispensatione divina) communi lege nullatenus fas est mentiri. Hoc ergo sit fundamentum huius quaestionis, quod ponit S. Thomas 2-2, q.69, ar.1: Qui per iniuriam interrogatur, iure potest veritatem caelare, cui tamen mendacium dicere, nulla ratione licet. Quo fit ut possit uti quibuscunque amphibologiis, dummodo possint in aliquo usitato sensu citra mendacium intelligi, quamvis interrogans in alio sensu decipiatur, quia ius est cuicunque repellendi propriam iniuriam, non obstante alterius detrimento.

Hoc habito fundamento, dicendum nobis prius est de modo tegendi confessionem sacramentalem, ubi minus est ambiguitatis, mox de aliiis secretorum generibus saecularium.

[SECUNDA CONCLUSIO]

Sit ergo secunda conclusio. Ad tegendum secretum confessionis licitum est ubique sacerdoti, dum ea interrogatur quae in confessione novit, respondere se nescire, nec alia opus habet verborum arte, quia id potest in tali casu citra mendacium responderi. De hac conclusione satis convenit inter doctores (praeter Gabrielem) in 4, d.21, tametsi de ratione dissentiatur. Enimvero Ricardus ar. 4 q.1 hac utitur ratione. Eadem persona vere affirmare potest aliquid, loquens in persona alterius, quod vere negat loquens in persona propria. Angelus enim loquens Moysi in persona Dei Exo. 20 vere dixit: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti*[26], quod vere negasset si loqueretur in persona propria. Sed sacerdos ea quae audivit in confessione novit in persona Dei, et extra confessionem interrogatur ut persona propria. Ergo quod in confessione potest affirmare se scire ut Deus, potest extra confessionem simpliciter dicere se nescire.

Haec vero ratio merito non placet Scoto, qui eadem d., q.2 scite arguit adversus eam. Aliud enim est quempiam loqui in persona alterius, idest fingendo se esse aliud (sicut persona comoediae loquitur vice Chremetis aut

26. Ex 20, 2.

y vituperable, ya que las palabras significan los conceptos por el mismo orden natural. Luego la mentira no puede ser lícita por ninguna causa.

Pero hay una diferencia entre Sto. Tomás y Scoto y otros más, que el primero sostiene por esta razón que todos los preceptos del decálogo son intrínsecamente buenos, hasta el punto de que ni Dios podría dispensar en ellos. Y así, no puede hacer que la mentira, si no deja de ser mentira, sea buena, como tampoco podría hacer que el fuego no sea caluroso. Los otros, en cambio, opinan que Dios podría dispensar en todos o en algunos preceptos del decálogo. Pero esta controversia no la podemos dirimir en este momento, sino que por el momento baste decir que todos tienen como evidente que no está permitido mentir por ley general, prescindiendo ahora del tema de la dispensa divina. Y el fundamento de esta conclusión lo expone Sto. Tomás (2-2, q. 69, a. 1) diciendo que quien injustamente es interrogado, puede ocultar la verdad legítimamente, pero nunca decir una mentira. De donde se sigue que pueden usarse anfibilogías, con tal de que puedan entenderse en algún sentido no falso, aunque por otro sentido se engañe a quien interroga. Y es que cualquiera está en su derecho de repeler una injuria, sin que obste el daño inferido.

Una vez aclarado el fundamento, hemos de empezar tratando el modo de encubrir la confesión sacramental, donde caben menos las ambigüedades, y, después, pasaremos a tratar otros secretos no sacramentales.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

La segunda conclusión dice: PARA GUARDAR EL SECRETO CONFESIONAL ES SIEMPRE LÍCITO AL SACERDOTE, CUANDO SE LE INTERROGA DE COSAS CONOCIDAS POR CONFESIÓN, RESPONDER QUE NO LO SABE, SIN QUE SEA NECESARIO BUSCAR OTRO SUBTERFUGIO, PUES NO SE MIENTE CON ESA RESPUESTA.

Los doctores, exceptuado Gabriel, están conformes con esta conclusión en la distinción 21 del *libro IV de las Sentencias,* si bien disienten en la razón. Ricardo, en efecto, da la siguiente razón (a.4, q.1): una misma persona puede afirmar en verdad una cosa hablando por boca de otra, y que negaría si hablara por boca propia. El ángel hablando a Moisés en la persona de Dios dijo con verdad: *Yo soy el Señor tu Dios, quien te sacó de la tierra de Egipto* (Ex 20, 2), lo cual sería falso si hablara en propia persona. Ahora bien, lo que el sacerdote oyó en confesión lo conoce representando a Dios, pero fuera de la confesión se le pregunta en propia persona. Por eso, lo que puede afirmar que conoce como Dios en la confesión, puede sencillamente negarlo fuera de la confesión.

Sin embargo, esta razón no convence a Scoto, quien en la misma distinción arguye ingeniosamente contra ella. Pues una cosa es que alguien hable en persona de otro, es decir, fingiéndose otro –así, el actor habla en lugar de Cremeto o de Pámfilo, y lo representa en escena, como el ángel desde la zarza hablaba

Pamphili, cuius personam induit, quomodo angelus de rubo loquebatur in persona Dei), aliud est loqui in persona alterius, idest authoritate alterius (quemadmodum praetor authoritate quam accepit a rege, profert sententiam perinde ac si a rege pronunciaretur). Et sacerdos in sacramento confessionis non agit personam Dei primo modo, ut putat Ricardus, sed secundo modo, tanquam minister, secundum illud Io 20: *Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*[27], ubi collatum est hoc ministerium. Ergo quae audivit in confessione non solum scit ut Deus primo modo, sed ut propria persona et minister Dei.

Et secundo arguitur argumento Scoti. Clavis scientiae ordinatur in clavem potestatis. Ergo quemadmodum sacerdos absolvit, cognoscit peccata. Sed in persona propria dicit: ego te absolvo, sicut in aliis sacramentis dicit: ego te baptizo, aut ego te consigno. Ergo in persona propria novit illa peccata a quibus absolvit. Magister enim Sent. est qui in 4. d.18, opinatur quod sacerdos non absolvit confitentem, sed ostendit absolutum. In quo non tenetur. Imo certe sacerdos absolvit, quod vel illo verbo Christi exprimitur: *Quorum remiseritis*. Unde Chrysostomus libro 3. De sacerdotio: Sententiam (inquit) Dei praecedit sententia sacerdotis, et sententiam sacerdotis confirmat Deus. Quo nostri interim, praestant sacerdotibus veteris legis, qui vim non habebant animarum purgatoriam.

Et tertio arguitur. Quia si sacerdos loqueretur in persona Dei, ad sensum Ricardi, non praemitteret precem illam, Dominus te absolvat, nec diceret: authoritate mihi commissa, ego te absolvo, nam verba illa in persona Dei prolata falsa essent.

Et postremo confirmatur. Quia si vera esset opinio Ricardi, tunc sacerdos revelans peccata in genere, dicens se scire multa esse peccata in populo, aut se scire conscientiam Petri mentiretur (cum loqueretur in persona propria, et tamen non scit illa, nisi in persona Dei). Sed consequens est falsum, quia secundum doctores in eadem dist. illo modo revelare peccata nullum est peccatum, si sciret sine scandalo.

Statim Scotus prosequitur probare, quod non licet sacerdoti revelare confessionem, aliis rationibus quam Ricardus, quas non est praesentis loci recensere. Sed nihil dicit an liceat sacerdoti respondere: nescio. Tametsi in 4. d.15, q.4, ar.3, id insinuat licere. At vero Gabriel d.21, ar.3 propter argumenta Scoti dicit quod sacerdos simpliciter scit ea quae audivit in confessione. Unde colligit, quod interrogatus nec potest respondere: scio, nec: nescio, quia primum

27. Io 20, 23.

en nombre de Dios– y otra, distinta, es hablar en persona de otro, es decir, con la autoridad de otro –así el pretor pronunciando una sentencia con la autoridad del rey es como si la pronunciara el mismo rey–. Y el sacerdote en el sacramento de la confesión no representa la persona de Dios en el primer modo, como piensa Ricardo, sino en el segundo, como ministro, pues eso significan las palabras: *Recibid el Espíritu Santo y a quienes perdonáreis los pecados, les quedan perdonados* (Ju 20, 23), que son las palabras con que se transmitió este ministerio. Por tanto, lo que oyó en confesión lo sabe como Dios no sólo en el primer modo, sino también como persona propia y ministro de Dios.

Un segundo argumento de Scoto es que la llave de la ciencia sirve a la llave de la potestad y el sacerdote absuelve del mismo modo que conoce los pecados. Ahora bien, es en persona propia como dice: Yo te absuelvo, al igual que en los demás sacramentos dice: Yo te bautizo o yo te signo. Por tanto, es en persona propia como conoce los pecados de los que absuelve. El Maestro de las Sentencias, en cambio, opina que el sacerdote no absuelve al que se confiesa, sino que le declara absuelto (*IV Sent.*, d. 18), lo cual no se sostiene, porque el sacerdote ciertamente absuelve, como dicen las palabras de Cristo: *A quienes perdonáreis*. Por eso, el Crisóstomo en el libro *De sacerdotio* dice que la sentencia del sacerdote precede a la sentencia de Dios y Dios confirma la sentencia del sacerdote. Y en esto los sacerdotes de la nueva ley son superiores a los de la antigua que no tenían ese poder de perdonar.

Un tercer argumento es que si el sacerdote hablara en nombre de Dios, en el sentido que lo entiende Ricardo, no empezaría diciendo: Que Dios te absuelva, para a continuación añadir: Por la autoridad que me ha sido conferida, yo te absuelvo, pues entonces esas palabras pronunciadas en la persona de Dios serían falsas.

Y, en último lugar, se confirma porque, de ser verdadera la opinión de Ricardo, el sacerdote que revelara de una manera genérica los pecados, por ejemplo, diciendo que conoce muchos pecados de la gente, o que conoce el alma de Pedro, mentiría, porque esas cosas sólo las conoce en la persona de Dios, y no en persona propia. Y es claro que esta consecuencia es falsa, porque los doctores en esa misma cuestión afirman que revelar esas cosas, mientras no comporten escándalo, no constituye ningún pecado.

Y, a continuación, Scoto pasa a probar que el sacerdote no puede revelar lo secreto, pero por razones distintas a las que acude Ricardo y que no es ahora el caso de recoger. Pero no dice nada sobre si el sacerdote puede responder: no lo sé. Sólo en la distinción 15 (q.4, a.3) parece decir que es lícito. Pero Gabriel en la distinción 21 (a.3) con los mismos argumentos de Scoto concluye que el sacerdote indudablemente sabe lo que ha oído en confesión, por lo cual al ser interrogado no puede responder: Lo sé, ni tampoco: No lo sé, pues lo prime-

esset revelare secretum sacramenti, et secundum esset mendacium. Et quamvis silentium sacerdotis suspitionem faciat interroganti, verum esse id quod interrogat, nihil (inquit) ad sacerdotem, quia silentium de se non generat magis illam opinionem quam contrariam, sed a malicia interrogantis gignitur illa suspicio.

His vero nihil obstantibus, primum omnium non est neganda illa locutio, quod videlicet sacerdos quae audivit in confessione scit ut Deus, et non ut homo, quippe quae non solum apud doctores in 4. d.21, et De poeni. cap. Omnis utriusque sexus, sed apud pontifices est receptissima, ut cap. Si sacerdos. De offi. ord. et alibi saepe. Sed tamen verba illa non faciunt sensum quem putat Ricardus, puta quod scit ut Deus, sicut angelus loquebatur in rubo, imo sensus est quem comprobant rationes quas iam modo faciebamus, nempe quod scit ut minister authoritate Dei. At vero nihilominus vera est nostra conclusio, utputa quod sacerdos interrogatus (si modo nihil novit nisi in confessione) potest respondere se nescire. Et quando nulla esset alia ratio, satis esset authoritas theologorum et canonistarum id concorditer asserentium locis citatis, et praesertim Bernardi, qui ait: Nihil minus scio, quam quod in confessione scio. Et praetera usus omnium christianorum. Voces enim eo modo significant, quo recipiuntur a populo. Populus autem christianus, dum audit sacerdotem iurantem se nihil scire, nihil intelligit, de his quae novit in confessione. Quare verba illa solum significant, nihil se scire extra confessionem.

Est tamen secunda, et quidem propria ratio. Nam sacerdos ea quae audivit in sacramento, quanquam noverit ut particularis persona, novit tamen ea in foro et iudicio Dei. Quod quidem Deus voluit esse adeo occultum, ut peccata illic confessa habeantur omnino pro oblitis, ac si non fuissent, secundum illud psal. 31: *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata*[28], et Ezech. 18: *In quacunque hora ingenuerit peccator, iniquitatum eius non recordabor*[29]. Quare sacerdos, quemadmodum Deus, dicens: ego te absolvo, promittit habere habere peccata ac si numquam audivisset, atque adeo in foro exteriori citra mendacium potest dicere se illa nescire. Et hic est sensus illorum verborum: sacerdos scit ut Deus, idest scit tanquam minister Dei, et ad modum eius.

Et confirmatur haec ratio. In aliis iudiciis cum iudex tanquam persona publica in uno foro, puta ecclesiastico, novit aliquam causam, si postmodum sit iudex in alio foro, videlicet saeculari, tunc potest dicere se nihil novisse de illa causa, intelligitur enim in illo foro.

28. Ps 31, 1. 29. Ez 18, 22.

ro sería revelar el sigilo sacramental y lo segundo una mentira. Puede, eso sí, ocurrir que su silencio dé lugar a sospechar a quien pregunta que su sospecha es verdad, pero eso no inculpa al sacerdote, porque, dice él, el silencio de por sí no es favorecer una opinión u otra, sino que la sospecha deriva sólo de la malicia de quien interroga.

A pesar de todo lo anterior, no puede negarse que la afirmación que sostiene que lo que el sacerdote oyó en confesión lo sabe como Dios y no como hombre, es verdadera. Así lo han entendido siempre los doctores que explican la distinción 21 del *libro IV de las Sentencias* y el capítulo *Omnis utriusque sexus*, sino también los papas, como se ve en el canon *Si sacerdos* y otros varios. Pero esas palabras no tienen el significado que les atribuye Ricardo, que lo sabe como Dios, es decir, como el ángel que hablaba en la zarza. El significado verdadero es, más bien, que lo sabe como ministro con autoridad de Dios, que es lo que se deduce de las razones que hemos dado antes. Y, así entendida, puede afirmarse que nuestra conclusión, que dice que el sacerdote interrogado sobre algo que sólo sabe por confesión puede responder que no lo sabe, es verdadera. Aunque no hubiera más razones, sería suficiente la autoridad de teólogos y canonistas en los lugares citados que son unánimes en afirmarlo, sobre todo Bernardo que dijo: De nada sé menos que lo de lo que sé por confesión. Y añádase a ello el común modo de proceder de los cristianos. En efecto, el significado de las palabras es el que entiende la gente y el pueblo cristiano cuando oye que un sacerdote jura que no sabe nada, entiende que no sabe de lo oído en confesión. Por consiguiente, esas palabras no significan otra cosa que no lo sabe fuera de confesión.

Pero hay una segunda y más apropiada razón. Lo que el sacerdote oyó en confesión, lo conoce en el foro y en el juicio de Dios, aunque tenga noticia como persona particular. Y Dios ha querido que lo confesado sea tan oculto como si estuviera olvidado por completo y no existiera, en conformidad con lo que dice el salmo: *Bienaventurados a los que se les perdonan sus iniquidades y les quedan cubiertos sus pecados* (Sal 31, 1) y el libro de Ezequiel: *En cualquier momento que se humillara el pecador, no me acordaré más de sus iniquidades* (18, 22). Por ello, el sacerdote dice, como Dios: Yo te absuelvo, y promete que tendrá los pecados como si nunca los hubiese oído. Por consiguiente, puede decir en el foro externo sin mentira que no lo conoce. Esto es lo que quiere significar el dicho de que el sacerdote lo sabe como Dios, o sea, como ministro de Dios y a su modo.

Esta razón se confirma porque en los demás juicios, cuando un juez conoce una causa en un foro, por ejemplo, en el eclesiástico y pasa después a otro foro, por ejemplo, al civil, puede decir que no sabe nada de la primera causa, pues se entiende en el foro presente.

Sed tertio arguitur. Scire, quamvis vulgari sermone dicatur etiam illud quod idoneis testibus credimus, tamen *proprie id solum sciri dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus*[30] (verba sunt Augustini, Retract. cap. 14) et tamen quod aliorum relatione novimus, profecto non certo cognoscimus, quia, cum sit omnis homo mendax, potuit qui retulit mentiri, quare proprie non dicimus illud scire, sicut loquitur Aristoteles de scientia 1 Post. Nam scientia est certa et evidens cognitio veritatis. Quae diffinitio a iuris etiam peritis recipitur. Baldus enim l. Scire leges ff. De leg. Scientia (inquit) est infallibilis notitia veritatis. Quo fit, ut quamvis ille qui est testis ex auditu, multum faciat aliquando in iudicio ad coniecturas, ut colligitur ex cap. Praeterea. De test. et cap. Hoc videtur 22, q.3, tamen numquam absolute testis in iudicio dicitur rem scire, nisi qui visu illam, aut alio sensu experimentaliter noverit, ut habetur cap. Testis (sic pro: Testes) 3, q.9, unde Io. 3: *Quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur*[31] et 1 Io 1: *Quod audivimus* (scilicet ab ipso ore Christi) *quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt, hoc testamur*[32]. Et ideo sub disiunctione testis interrogatur an sciverit vel audiverit, quia audire non est scire. Tunc sic arguitur. Sacerdos ea quae audivit in confessione, non novit nisi relatione illius qui mentiri poterat. Ergo dicens se nihil eorum scire, non mentitur. Et quamvis illa verba possent facere sensum vulgarem, ut negetur etiam scientia ex auditu, satis tamen est quod habent unum verissimum sensum, ut citra mendacium proferantur.

Et postremo arguitur. Si sacerdoti, dum tyrannice interrogatur, nihil aliud liceret, quam tacere, profecto multum inde sigillum detrimenti pateretur. Nam, quamvis qui tacet nec ait nec negat, tamen in communi usu hominum, cum quis non negat crimen cuius negatio in laudem cederet, confiteri videtur. Unde qui tacet in iudicio, habetur pro confesso, ut l.1, tit.3, libro 3 ordinationum et l. 12, et 13. De ordine iud. in pragma. reg. Aliae rationes communes sunt et sigillo confessionis et saecularibus secretis.

Alia secretorum genera saecularium non sunt (ut puto) tam caelatu difficilia, in teste qui de alieno crimine interrogatur, quam in reo, dum interrogatur de proprio. Et ideo in hac secunda parte huius quaestionis dicendum est de teste, et in tertia, de reo.

[TERTIA CONCLUSIO]

Sed tamen de utroque statuitur primum tertia conclusio. Qui per iniuriam interrogatur de secreto crimine, debet prius, si potest, defendere se aut appe-

30. S. August., *Retract.*, l.1, c.14: ML 32, 607. 31. Io 3, 11. 32. 1 Io 1, 1.

Y, en tercer lugar, se arguye porque, si bien sucede que en el lenguaje vulgar decimos saber algo cuando tenemos testigos idóneos, sin embargo propiamente, y hablando con palabras del mismo Agustín, *sólo sabemos propiamente aquello que entendemos con certeza mental* y lo que conocemos por referencia indirecta, no es propiamente saber, en el sentido que Aristóteles usa de saber, porque todo hombre es mendaz y quien nos lo contó pudo mentirnos. Y es que la ciencia es un conocimiento cierto y evidente de una verdad, como dice la definición aceptada incluso por los juristas, como Baldo, que la define como conocimiento infalible de una verdad, en la ley *Scire leges*. De ahí que, aunque el testigo de oídas genera conjeturas importantes en un juicio, como consta en el capítulo *Praeterea* y en el canon *Hoc videtur*, pero nunca se dice que el testigo en el juicio tenga ciencia de una cosa, a no ser que la viera o tuviera experiencia directa de la misma, como consta por el canon *Testes* y por San Juan: *De lo que sabemos, hablamos y lo que vimos, lo atestiguamos* (Ju 3, 11) y *Damos testimonio de lo que oímos* (por boca de Cristo), *de lo que vimos con nuestros propios ojos, de lo que percibimos y de lo que tocaron nuestras propias manos* (I Ju 1, 1). Así se comprenda que al testigo se le pregunte disyuntivamente si lo sabe o lo oyó, porque oír no es saber. En consecuencia, cabe argüir del siguiente modo. Lo que el sacerdote oyó en confesión no lo conoce más que por referencia de quien pudo mentir, por lo cual no miente al decir que no tiene conocimiento de ello. Estas palabras podrían entenderse en sentido vulgar de conocer, que es conocer de oídas, pero es suficiente que tengan un significado muy verdadero para que puedan pronunciarse sin mentir.

Y, finalmente, se arguye porque el sigilo sacramental quedaría mucho más lesionado si el confesor al que se le interroga de una manera tiránica no tuviera otra salida que callarse. Y es que, si bien quien calla no afirma ni niega, pero comúnmente se sobreentiende que quien no niega un crimen por el que es vituperado se interpreta que lo reconoce. Por eso, quien calle en un juicio es reputado por confeso, como se lee en los libros 1, 3, 12 y 13 del título *De ordine iudiciali*. Los otras razones son comunes al sigilo sacramental y a los secretos judiciales.

Los demás tipos de secretos no sacramentales no son tan difíciles de guardar, a mi modo de ver, ni en el caso del testigo que es interrogado sobre un crimen, ni en el del reo que es interrogado de su propio crimen. Por eso, a continuación, hablaremos en esta cuestión del testigo y, luego, del reo.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

Empecemos por poner una conclusión que afecta a ambos. A QUIEN SE INTERROGA INJUSTAMENTE POR UN CRIMEN SECRETO, DEBE, EN PRINCIPIO Y SI LE ES POSIBLE, DEFENDERSE APELANDO O CALLANDO, Y CON ELLO DEMOSTRAR ESPON-

llando, aut tacendo, ostendendo in promptu per iniuriam interrogari, ut colligitur ex S. Thoma 2-2, q.69, ar. 1, si modo id facere possit absque eo quod generet vehementem suspitionem criminis, quod tamen iam modo dicebamus non esse facile. Probatur quia legitimus et iuridicus modus est, cum quis per iniuriam interrogatur, non respondere, et alia remedia non admittuntur nisi in necessitate, puta quando modus legitimus, grassante iniuria, non sufficit.

[QUARTA CONCLUSIO]

Quarta conclusio. Testis qui praeter ius de occulto crimine interrogatur, nec se potest defendere tacendo (salva maiorum censura), respondere potest se nihil scire. Hanc conclusionem non tam habeo compertam, quam secundam, nec eam volo esse tam certam et probatam. Haud enim nescio doctores esse gravissimos, qui cum certo affirment fas esse sacerdoti dicere: nescio, id tamen dubitant in aliis secretis saecularibus, tametsi nec adeo id negent, ut iuniores quidam opinantur. Verba sunt Gersonis alphabeto 34, Q. Postquam enim dixit licere sacerdoti respondere: nihil scio, subiungit: Si autem possit similiter in aliis pure secretis ita respondere sine mendacio, ego non audeo diffinire. Videretur tamen alicui par ratio et par verbi intellectus. Haec Gerso. Ubi magis alludit ad partem affirmativam, quam ad negativam. Et Scotus 4. d.15, q.4, ar.3 cum admonuisset reum iniuste interrogatum, ut ad modum iuristarum neget proposita ut proponuntur, subnectit: *Sed numquid si neget, intendens negare sicut sacerdos facit de confesso, dicens: Nihil mali scio, an teneatur poenitere? Responsio. Bonarum mentium est culpam agnoscere, ubi culpa non est, et ideo in tali casu tutum est poenitere*[33]. Ubi Scotus certe non loquitur de teste, nec negat ipsum licite posse respondere: nescio, sed loquitur de reo qui negaret se fecisse. De quo adhuc dubitat. Et S. Thomas 2-2, q.69, ar.1 nec ait nec negat, sed hoc solum dicit quod rem iniuste interrogatus potest per appellationem vel aliter licite subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet. At vero Adrianus non ignobilis author, quol. 11 respondendo ad secundum principale, dicit esse licitum in aliis secretis respondere: nescio, sicut in secreto confessionis. Cui consentit noster Silvester verbo Mendacium & 6.

Sed, quicquid sit de authoribus, probatur conclusio ratione. Et primo. Si qui interrogatur solum id noverit ex aliorum relatione, ambigi non potest quin possit simpliciter respondere se nescire, ut patet ex tertio argumento modo facto ad secundam conclusionem. Imo non solum si iniuste, sed dum iure et

33. *Quaestiones in IV Librum Sententiarum*, d.15, q.4, In tertio membro (Parisiis 1894) t. XVIII, p. 405-6.

TÁNEAMENTE QUE SE LE INJURIA CON LA PREGUNTA, COMO SE LEE EN STO. TOMÁS (2-2, Q. 69, A. 1), SI CABE HACERLO SIN GENERAR UNA VEHEMENTE SOSPECHA DEL CRIMEN, LO CUAL NO ES FÁCIL, COMO HEMOS DICHO.

Se prueba porque el no responder a quien injustamente interroga, es una actitud legítima y legal, y las demás soluciones sólo son legítimas en caso de necesidad, cual es el que los modos legítimos no son suficientes para remediar la grave injusticia.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

La cuarta conclusión es: EL TESTIGO QUE SIN DERECHO ES INTERROGADO SOBRE ALGO OCULTO Y NO PUEDE DEFENDERSE CALLANDO, PUEDE RESPONDER QUE NO SABE NADA, SALVADA LA AUTORIDAD DE LOS ANTIGUOS.

Esta conclusión no la tengo por tan evidente como la segunda, ni la juzgo tan cierta y probada. Y tampoco ignoro que hay doctores de gran autoridad que, a pesar de aceptar que el confesor puede responder: no lo sé, dudan que eso valga en los secretos no sacramentales, aunque tampoco lo niegan expresamente, como parecen opinar algunos recientes. Gersón, después haber afirmado que el sacerdote puede responder: No lo sé, añade: No me atrevo a sostener que pueda hacerse lo mismo sin mentir en otro tipo de secretos, pero a alguno le parecería que es la misma la razón y la misma la significación de las palabras. Al hablar así, parece que se inclina más por la respuesta afirmativa que por la negativa. Y Scoto, tras aconsejar al reo injustamente interrogado que, al estilo de los juristas, responda que niega lo propuesto tal como se propone, añade: *Y si lo niega, como hace el sacerdote sobre lo confesado diciendo: No lo sé, ¿debe arrepentirse por ello? La respuesta es que es de bien nacidos reconocer culpa donde no la hay y, por eso, en el caso es doctrina segura el arrepentirse* (*In IV,* d. 15, q. 4, a. 3) Con estas palabras se refiere ciertamente al reo que niega, pero no habla del testigo ni dice que éste pueda decir: No lo sé, sino que lo deja en la duda. Y Sto. Tomás ni afirma ni niega, sino que dice que el reo injustamente interrogado puede lícitamente escabullirse con una apelación o de otro modo (2-2, q. 69, a. 1), con tal de que no sea una mentira. Y Adriano, notable escritor, al responder al segundo argumento de la cuestión, dice que es lícito en los demás secretos responder: No lo sé, al igual que lo es en el sigilo sacramental (*Qdlbto.* XI). Y es de la misma opinión Silvestre ("Mendacium" &6).

Dejando de lado a los autores, la conclusión se demuestra por la razón. Si el interrogado sólo lo conoce porque se lo han contado otros, no puede sostenerse que le sea lícito responder que no lo sabe, según lo que dijimos en el tercer argumento de la conclusión segunda. Y no sólo cuando es interrogado injus-

ratione interrogatur, nullam iniuriam facit qui respondet se nescire quod aliorum relatu novit, qui mentiri poterant. Nisi esset res admodum manifesta. Si enim ego negarem me scire esse Romam, quamvis eam non vidi, mentiri iudicarer. Sed ad rem, probatur quod dum testis secretum de quo interrogatur novit visu vel experimento cuiusque sensus, respondere possit se nescire. Quando quis in iudicio interrogatur veritatem, solum interrogatur secundum ius (nam praeter ius nullus habet iudex potestatem interrogandi, id enim possumus quod de iure possumus, cap. Faciet (sic pro: Faciat) 22, q.2 et l. Filius ff De eo, constitu.). Sed secundum ius inquisitio fieri non potest de occultis, ut expresse cavetur cap. Qualiter et quando el primero. De accusa. Ergo testis solum interrogatur an sciat aliquid quod non sit iure occultum. Et per consequens, respondens se nihil scire non mentitur, si nihil aliud sciat, quam quod est iure occultum.

Ad hoc iuniores quidam, alias egregie docti, sustinentes contrarium, respondent quod in illo capitu. citato solum habet quod iudex exigens iuramentum, debet in forma excipere occulta crimina, ut videlicet iurent testes quicquid sciunt, exceptis occultis, et tunc manifestum est testem posse citra mendacium respondere se nihil scire, quia respondet ad intentionem iudicis. Si tamen iniquus iudex nihil excipit, sed petit iuramento ut dicant testes quicquid noverint simpliciter , tunc est quaestio an liceat respondere se nihil scire, et dicunt isti non esse licitum, quia verba ut excusentur a mendacio, debent proferri ad intentionem interrogantis, et in tali casu verbum nihil non habet unde restringatur, et ideo sensus est quod ille nihil scit, nec publicum, nec occultum, quod est mendacium.

Hi tamen aut non capiunt aut dissimulant vim argumenti. Enimvero non solum iure tenentur iudices inquirentes exceptionem exprimere de occultis, ut late membro 2 monstratum est. Sed quando iniquus iudex illam non faciat, iure ipso intelligitur facta, et ideo verba: nihil scio, iure ipso restricta sunt, ut intelligantur de illis criminibus, quae iuridice possunt inquiri, in quibus revelandis testis subiicitur tali iudicio. Unde, licet non respondeant ad intentionem iudicis iniquitatis, interrogantis sine exceptione, respondent tamen ad illam quam iure deberet habere.

Et confirmatur hoc, quia si probus iudex et sapiens me interrogaret in universim quicquid scio, optime responderem: nihil scio (quamvis aliquid secreto scirem) quia coniicerem intentionem suam esse solum interrogare illa quae iure potest. Ergo eadem ratione, quando improbus aliquid praeter ius interrogat, qui respondet ad intentionem iuris non mentitur.

tamente, sino también aunque lo sea justa y racionalmente, no comete nada malo quien responde que no sabe lo que ha oído a otros que podían haberle mentido, de no ser una cosa evidente, pues si yo, por ejemplo, niego que sé que existe Roma, ciertamente mentiría. En todo caso, y en lo que respecta a nuestra cuestión, probamos que el testigo puede responder que no sabe un secreto del que se le pregunta y que conoció de vista, de presencia o de otro modo. Y es que cuando se pregunta por la verdad en un juicio, se hace legalmente, ya que contra derecho nadie está legitimado a preguntar: sólo se puede lo que legalmente se puede, como consta en el canon *Faciat* y la ley *Filius*. Ahora bien, legalmente no puede investigarse lo oculto, como se prevé expresamente en el capítulo *Qualiter et quando*. Luego al testigo sólo se le interroga si sabe algo que jurídicamente no es secreto y, en consecuencia, no se dice mentira si se responde que no se sabe algo secreto jurídicamente.

Algunos contemporáneos, doctores muy notables, piensan lo contrario y arguyen que en ese capítulo citado sólo se dice que cuando un juez exige un juramento, debe explícitamente exceptuar los crímenes ocultos, o sea, que los testigos jurarán decir lo que saben, si no es oculto. En tal caso, es claro que el testigo puede responder que no sabe nada sin mentir, porque responde a la intención del juez. Pero si el juez inicuo no hace esa excepción, sino que absolutamente manda que los testigos digan lo que conocen, entonces sí cabe cuestionar si es lícito responder que nada se sabe, pues, según estos autores, no es lícito, ya que para quedar excusado de mentira hay que responder en conformidad con la intención del que interroga y, en nuestro caso, no admite restricción la palabra nada. Por eso, el significado de la expresión es que no sabe nada, ni público ni oculto, lo cual es mentira.

Pero estos doctores o no entienden la fuerza del argumento o lo disimulan. Y es que no sólo los jueces están obligados a exceptuar lo secreto cuando interrogan, como ya quedó claro en la sección segunda, sino que cuando un juez inicuo no lo hace, se sobreentiende hecho jurídicamente. Por tanto, las palabras: Yo no lo sé, siempre están en un contexto restringido, de modo que se entienden de los crímenes sobre los que se puede interrogar y en los que el testigo debe responder. En consecuencia, aunque no responda a la intención del juez inicuo que interroga sin formular la excepción, responde a la intención que debiera tener conforme al derecho.

Lo mismo se confirma porque si un juez recto y prudente me interroga en general sobre todo lo que sé, respondería acertadamente: No lo sé, aunque supiera algún secreto, pues supongo que su intención es interrogarme sólo de lo que legalmente puede interrogar. Luego, por la misma razón, cuando uno indigno interroga injustamente, no se miente porque se responde conforme a la intención de la ley.

Sed quid si in particulari me interrogat, utrum Petrus occidit Ioannem (quod ego solus vidi) videtur esse mendacium si respondeam: nescio, nam non apparet quomodo illud verbum restringatur a iure.

Respondetur quod iure possum respondere: nescio, quia iure intelligitur: nescio ut dicam, aut nescio eo modo quo iure debeam dicere. Nec hoc est tam pulchrum commentum, quam nonnulli existimant, nam cum voces sint signa eorum quae sunt in anima, ut inquit Aristoteles 1 Periher., nemo potest respondere nisi illud quod scit, et ideo perinde est, quempiam interrogare de aliquo facto, ac si interrogetur quid sciat de illo facto. Unde sicut iniuste interrogatus quid sciat de hoc homicidio, potest respondere: nihil, nam iure intelligitur: quod debeam dicere, ita interrogatus an Petrus fecit hoc homicidium, potest respondere: nihil scio, quod est: nihil debeo dicere.

Nec abs re certe adducitur huc illud Mar 13: *De illo die nemo scit, nec Filius Hominis*[34]. Nam quamvis multifariam a doctoribus exponatur, ut adnotat S. Thomas 3 p., q.10, ar.2 (Origenes enim exponit de corpore Christi mystico, quia ecclesia nescit illum diem, alii glossant de Christo secundum scientiam acquisitam, secundum quam Christus non novit illum diem, atque aliter alii), tamen profecto germanus sensus illius verbi est, quod Christus nescit illum diem, ut dicat in hac vita, non modo propter authoritatem sanctorum ita exponentium, sed quia textui nullus alius sensus cohaeret. Cum enim apostoli rogassent Christum: dic nobis quando ista fient, et quod signum erit quando haec omnia incipient, et Christus ad secundam partem interrogationis respondisset, tradendo signa iudicii, ad primam partem, quasi responsum negans, ait: De die illo nemo scit, nec Filius Hominis, id est, nec vobis in hoc tempore expedit scire (ut ait Hieronuymus super Matt. Cap. 24) nec mihi convenit dicere (ut ait Augustinus libro 1 super Genesin contra Manichaeos) quasi dicat: Ego, quatenus Redemptor, habeo vos docere quae pertinent ad redemptionem, et ad finem redemptionis pertinet, ut ignoretis hunc diem. Ergo tantum valet: filius nescit, sicut: filius non debet facere ut sciatis. Sicut e contrario Gene. 22: *Nunc cognovi quod timeas Deum*[35], tantum valet sicut: nunc feci ut cognosceres. Revera absque scrupulo affirmaverim hanc quartam conclusionem, quoad me (sic) maiores contrarium doceant.

Sed est contra illam argumentum. Quando una pars contradictionis est vera, altera est falsa. Sed quando quis secreto quid scivit, verum est si dicat: scio. Ergo falsum est si dicat: nescio.

Respondetur quod quoties quis per iniuriam petitur ut revelet secretum, sive sit secretum sacramenti, sive aliud saeculare, responsio negativa est vera

34. Mc 13, 32. 35. Gen 22, 12.

Pero, si alguien me interroga en particular sobre uno, por ejemplo, si Pedro mató a Juan, y soy el único que lo vio, parecería que miento si respondo: No lo sé, pues es difícil argüir que esa restricción es legal.

Se responde que jurídicamente puedo responder: No lo sé, porque conforme a derecho se sobreentiende: No lo sé para decirlo, o no lo sé de modo tal que deba decirlo. Y esto no es tan alambicado como algunos piensan, porque las palabras son signos de lo que está en el ánimo, como dice el libro I de la obra aristotélica *Perihermeneías*, nadie puede responder más que lo que sabe y preguntar una cosa es preguntar lo que se sabe de esa cosa. Si a uno, por tanto, se le interroga injustamente qué sabe de un homicidio, puede responder que nada, pues legalmente se presupone que nada que deba decir. Y a quien interroga si Pedro cometió el crimen, se le puede responder: No lo sé, que equivale a no debo decirlo.

No sin razón viene aquí a cuento lo del evangelista: *Sobre aquel día, nadie lo sabe, ni siquiera el Hijo del Hombre* (Mc 13, 32). Los doctores han interpretado este texto de modos diversos, como refiere Sto. Tomás (3, q. 10, a. 2). Orígenes lo refiere al cuerpo místico de Cristo, en el sentido de que la iglesia no lo sabe y otros lo entienden de la ciencia adquirida de Cristo, que no conocía eso, y así sucesivamente. Sin embargo, parece que el sentido genuino es que Cristo no lo sabía para decirlo en esta vida. Y así parece ser no sólo por la autoridad de los doctores, sino también porque es el único sentido coherente con el contexto. Los apóstoles pidieron a Cristo que les dijera cuándo sucederían esas cosas y qué signo tendremos de que empiezan a suceder. A la segunda parte, responde señalando los signos del juicio, pero a la primera parte no da respuesta, sino que dice: Sobre aquel día, nadie lo sabe, ni siquiera el Hijo del Hombre, es decir, ni a vosotros conviene que se os diga ahora (como explica Jerónimo en el comentario a Mateo) ni yo debo decirlo (como explica Agustín en el Comentario al Génesis), que es como si dijera: Yo, como Redentor, debo enseñaros todo lo que pertenece a la redención y para el fin de la redención conviene que no sepáis qué día sucederá. Por tanto, es equivalente decir que el Hijo no lo sabe, que decir el Hijo no debe decíroslo. Es decir, al contrario de lo que dice el Génesis: *Ahora sé que eres temeroso de Dios*, que equivale a decir: ahora es conveniente que lo conozcas. En verdad que no tengo ningún reparo en sostener esta cuarta conclusión, aunque otros más sabios digan lo contrario.

Pero hay un argumento en su contra. Si una parte de la contradicción es verdadera, la otra debe ser falsa. Según eso, si sobre lo que uno sabe en secreto, es verdadero decir que lo sabe, será falso el decir que no lo sabe.

Se responde que cuantas veces alguien injustamente exige revelar un secreto, ya sea sacramental o fuera de sacramento, la respuesta negativa es verdadera y la afirmativa es falsa, porque legalmente se entiende como negativa, es

et affirmativa falsa, quia restringitur a iure sicut negativa, scilicet: aliquid scio quod debeam dicere. Si tamen sua sponte absque necessitate sacerdos illas contradictorias proferat, tunc ait Durandus 4, d.21, q.4, quia affirmativa est vera, quia tunc non restringitur, et negativa est falsa. Sed nihilominus dicens se scire, peccat revelando confessionem. Palude vero eadem dictinctione, q.3, ait quod quamvis sua sponte proferat illas contradictorias, ubique affirmativa est falsa, et negativa vera, quia sensus est se aliquid scire quod debeat dicere, tanquam homo, quod falsum est, sive compulsus id dicat, sive non.

At vero crediderim (cum sermo est de cognitis in sacramento) negativam semper esse veram et affirmativam falsam, ubicunque proferantur, propter tertium argumentum quod fecimus ad secundam conclusionem, quia quod notum est solum ex relatione, proprie non dicitur sciri, nec opus est alia restrinctione. Si tamen scire extendatur ad ea quae testimonio aliorum novimus, tunc quando sacrilegus sacerdos sua sponte revelat confessionem, parum refert quomodo loquamur, nam sive affirmativa sit vera, sive falsa, utroque modo est grave peccatum reserare sigillum. Forte verisimilior est opinio Petri de Palu., non tantum propter rationem suam, sed quia sacerdos non modo quando petitur per iniuriam, sed extra illum casum, potest dicere se nescire quae audivit in confessione. Exempli gratia. Est sacerdos in concione et colloquio, ubi incidit sermo de illo cuius confessionem audivit, cuius mores alii probant, alii reprobant. Potest profecto sacerdos, et deberet, dicere: nihil mali scio de homine. Et id non solum quando eius silentium suspitionem faceret aliquis se scire in confessione (nam tunc teneretur omnino) sed etiam propter comitatem, posset hominem illa ratione laudare. Quare tunc etiam negativa est vera, et affirmativa falsa. At vero nulla aut necessitate aut utilitate id exigente, non debet sacerdos temere affirmare se nihil scire (quamvis nihil sciat nisi in confessione), quia tunc forte aut accipitur in sensu universali, ut ait Durandus, et sic erit mendacium, aut saltem verbum erit vanum.

Quod si quis arguat. Sequeretur quod sacerdoti nullatenus liceret in genere dicere: scio aliqua peccata in populo, nam eadem ratione illa affirmativa esset falsa, si non sciret nisi in confessione. Consequens est falsum, nam illud citra scandalum licitum est, quia non est revelatio confessionis, nec condemnamus sacerdotem dicentem se scire conscientiam et peccata Petri. Respondetur consequentiam non valere, quia illa affirmativa non est revelatio sacramenti, et ideo accipienda est in sua propria significatione, atque adeo tunc est vera.

Sed de aliis secretis saecularibus quando quis sua sponte revelat secretum quod proprie scit, puta visu vel alia experientia, credo verum dicit cum ait se

decir, se entiende sé algo que debo decir. Pero si el sacerdote diera esa respuesta espontáneamente y sin necesidad, Durando (*IV Sent.,* d.21, q.4) dice que entonces la afirmativa es la verdadera y la negativa falsa, pues no hay lugar a la restricción. Y, sin embargo, diciendo que lo sabe, cometería revelación del sigilo. En cambio, el Paludano en la cuestión tercera de ese mismo lugar dice que, aunque sea espontáneamente, siempre la afirmativa será falsa y la negativa verdadera, porque el significado es que no sabe algo que deba decirlo como hombre, lo cual es falso, tanto si lo dice espontáneamente como si es obligado a ello.

Pero sigo opinando en el tema de lo conocido en confesión que la negativa es siempre verdadera y la afirmativa falsa, en cualquier situación que se digan, en razón del tercer argumento que dimos para la segunda conclusión, que es que de lo conocido sólo por relación no se sabe propiamente. Y no hay que buscar restricciones. Si llamamos saber a lo que conocemos por testimonio de otros, entonces el confesor sacrílego que espontáneamente revela la confesión, comete pecado grave de sacrilegio y poco importa en qué sentido entendamos lo de saber. Es más verosímil la opinión del Paludano, no tanto por su razonamiento, cuanto porque el sacerdote siempre puede decir que no sabe lo que oyó en confesión, tanto si es preguntado injustamente como si no. Pongamos un ejemplo. En una conversación en que está presente un sacerdote se habla de alguien a quien confesó y cuya conducta unos aprueban y otros reprueban. El sacerdote puede y debe decir en ese caso: Yo no sé nada malo de ése. Y esto no sólo cuando su silencio podría interpretarse como acusación, en cuyo caso sería obligatorio decirlo, sino que también por cortesía podría dar buena impresión de él. En esta situación, por tanto, también la negativa es verdadera y la afirmativa es falsa. En cualquier caso, que, fuera del caso de necesidad o de utilidad, el sacerdote no debe imprudentemente decir que no sabe nada, aunque sea cierto que no lo sabe más que por confesión, pues esa expresión o tiene un significado universal y es mentira, como sostiene Durando, o es cuando menos una palabra vacía.

Podría argüirse así. Parece que, en tal supuesto, el sacerdote nunca podría decir en general: Yo sé algunos pecados del pueblo, pues esta afirmativa sería falsa, ya que lo sabe por confesión. Pero la consecuencia es falsa, ya que es legítimo que el sacerdote diga que conoce la conciencia y los pecados de Pedro, pues eso no es revelas la confesión, y es lícito si no hay escándalo y no reprobamos a quien dice eso. Pero se responde que no vale esa consecuencia, porque esa frase afirmativa no es revelación del sigilo y, por tanto, hay que entenderla en su significado corriente, es decir, como verdadera.

En los demás secretos no sacramentales, pienso que se dice la verdad si se dice que se sabe cuando uno espontáneamente revela un secreto conocido por

scire. Est enim alia ratio de sigillo confessionis, ubi, cum sacerdos nihil sciat nisi ut Deus, quomodocunque revelet ut homo, forte mentitur. Alia vero secreta sciunt homines, ut homines, et ideo dicentes se scire, verum dicunt (nisi cum vi et iniuria interrogantur) peccant tamen contra secretorum fidem.

[DUBIUM]

Sed hoc est quod me dubium maius torquet. Quid si improbissimus homo interroget testem: dic mihi quidquid scis de hac re, quantuncunque secretum sit, nec possit iure revelari? Videtur enim tunc responderi non posse: nescio, nam tunc cum alter expresse interroget id quod non debet dicere, non video quomodo in verbo: nescio, possit subintelligi restrictio contradictoria, ut dicam: quippe quae exclusa est ab interrogante.

Revera forte tunc responsio illa: nescio, non careret mendacio. Sed esset sic interrogans obiurgandus, tanquam indignus cui aliquod responsum redderetur. Tametsi forsan etiam tunc a iure restringitur responsio, quicquid malicia interrogantis verbis expresserit.

[DUBIUM]

Attamen supersunt ex his conclusionibus dubia nonnulla. Primum. Quid si tyrannus non satis habet ut sacerdos dicat se nescire, sed urget ut dicat an audierit?

Respondetur quod potest vere respondere se non audisse. Primo, quia christianus populus nihil intelligit per illa verba de his quae audiunt in confessione, et praeterea quia id non audivit nisi tanquam Deus, ut habeat tunc pro oblito, ac si non esset dictum.

Sed quid si percontetur an audierit in sacramento confessionis? Utrum licite possit negare se audisse? Nam dicere: nescio, nihil iuvabit, maxime dum est verisimile non fuisse oblitum.

Hactenus opinionem secutus communem, respondebam inter legendum, licitum esse sacerdoti dicere se non audivisse in confessione, sed re modo oculatius inspecta, verisimilius mihi videor aliter sentire.

Et probatur id non licere. Primo, quia quamvis in illo verbo: non audivi, commode possit intelligi restrictio: extra confessionem, in hoc tamen: nihil audivi in confessione, incongrue profecto admodum intelligi potest: eo quod interrogans explicat contrarium, scilicet an audivit in confessione. Et ideo non

él, sea de vista o por experiencia. Se trata, en efecto, de una razón distinta a la del sigilo sacramental, en el que como el sacerdote sólo sabe las cosas como Dios, miente si las revela como hombre. Los demás secretos los hombres los conocen como hombres y, en consecuencia, al decir que los saben, dicen una verdad, si bien pecan contra la fidelidad al secreto, a no ser que sean injustamente interrogados o forzados a revelarlo.

[DUDA]

Pero hay otra duda que es la que más me preocupa. ¿Qué decir si un hombre tiránico interroga al testigo: Dime todo lo que sepas de esta materia, aunque sea secreto y no pueda revelarse legítimamente? Parece que entonces no se podría responder: No sé, pues como la interrogación versa precisamente sobre algo que no debe decirse, no veo cómo el decir que no lo sé, pueda entenderse como una restricción contradictoria, ya que eso mismo está excluido por quien interroga.

Quizá entonces la respuesta no sería mentira. Pero quien interroga debería ser repudiado como indigno de que se le responda algo. Y quizá también en este caso se restringe la respuesta por derecho, independientemente de lo perverso de las palabras con que se pregunta.

[DUDA]

Restan todavía algunas dudas sobre las conclusiones precedentes. La primera es qué sucede si el tirano no se contenta con que el sacerdote le responda que no lo sabe, sino que insiste que diga si lo oyó.

Se responde que no puede responder que no lo oyó. Ante todo, porque el pueblo cristiano no comprende que se puede decir eso de lo que se oyó en confesión y, además, porque lo oyó sólo como Dios, de modo que pudiera olvidarlo como si no se hubiese dicho.

Pero ¿y si inquiere si lo oyó en confesión? ¿Puede lícitamente negar que lo oyó? Porque decir que no lo sabe, no soluciona nada, sobre todo porque es verosímil que no lo olvidó.

En verdad que hasta ahora he seguido la opinión común y he ido diciendo que es lícito al sacerdote decir que no lo oyó en confesión, pero, tras haber estudiado la cosa más atentamente, me parece que es más verosímil decir otra cosa.

La prueba de que no es lícito es, en primer lugar, porque, aunque al decir que no oí, puede fácilmente entenderse la restricción de que no lo oí fuera de confesión, sin embargo sería incongruente pensar que pueda entenderse que no lo oí en confesión, pues quien interroga pregunta por lo contrario, es decir, si lo oyó en confesión. Por tanto, no se excusaría de mentira, como

excusatur a mendacio, quemadmodum non excusaretur, si diceret: nihil audivi, nec tanquam Deus, nec tanquam homo. Et cum, nec propter sigillum confessionis, mentiri permittatur, fit ut illud responsum non sit licitum.

Secundo probatur tale responsum numquam esse necesarium. Sigillum enim confessionis adeo debet esse sanctum, ut non solum non affirmemus quae illic audivimus, sed nec negemus quae illic non audivimus. Unde si sacerdos inductus in testem interrogetur an poenitens fecerit homicidium, quamvis ille fuerit innocens, nec crimen fuerit confessus, non debet sacerdos dicere: numquam hoc audivi in confessione, quia quamvis illud sit verum, nec sit revelatio sigilli quae cavetur in iure, est tamen quaedam contaminatio sacramenti, nec potest esse sine scandalo. Secus si post mortem dicat confessor: nunquam talis confessus est mihi peccatum mortale, quod etiam rarissime fieri debet. Ergo si impudentissimus tyrannus roget sacerdotem, an hoc audisti in confessione in quantum Deus, hoc illi responso exprobandum est verbum. Sacrilege haec est sacramenti religio, ut nec si poenitens mihi dixisset, affirmare posse, nec si non dixisset, negare deberem, nec affirmatio nec negatio mea potest tibi facere fidem, quare neutram a me responsionem expectes. Quae quidem verba nullam profecto de se suspitionem generant, verum ne sit quod interrogatur. At non contendo renuere quin dato casu quo non possit aliter caelari sigillum, liceat respondere: non audivi in confessione, quia universo populo receptum est, ut verba illa excusent a mendacio. Sed credo nunquam esse necessarium, atque adeo difficile posse excusari a mendacio.

Sed tamen si tyrannus interrogaret sacerdotem, an Petrus occidit Ioannem (quod sacerdos novit in confessione) nec esset contentus illa responsione: nescio, tunc Adrianus in 4 q. De sigillo, dicit quod sicut potest respondere se non audivisse in confessione, ita potest respondere quod Petrus non occidit. Sed revera in hoc nulla prorsus est apparentia. Primo, quia in illo verbo: Petrus non occidit, nullus potest subintelligi modus qui illud excuset a mendacio. Ineptissima enim interpretatio esset: non occidit ut dicam, quia facta non habent ordinem immediatum ad hoc quod est dicere, sicut: scire, et alia verba sensationum. Et praeterea quia illa responsio numquam est necessaria. Potest enim convinci tyrannus non solum hoc responso quod modo dicebamus, sed potest adhuc addere sacerdos: quomodo possum dicere Petrum occidisse cum id nesciam? Nam quanquam id mihi esset confessus, forsan esset mentitus, et quanquam tacuisset forsan voluit caelari et ficte confiteri. Et haec de sacerdote.

[DUBIUM]

Alterum dubium est de aliis saecularibus secretis, utrum qui iniuste interrogatur de secreto, et postquam respondet se nescire, adhuc urgetur ut respondeat simpliciter an Petrus occidit Ioannem, affirmando vel negando, vel an

tampoco si dijera: No lo oí ni como hombre ni como Dios. Como no es lícito mentir ni siquiera para salvar el sigilo confesional, se sigue que no es lícita esa respuesta.

Y la segunda prueba es que tal respuesta nunca es necesaria El sigilo confesional es tan santo que ni permite que afirmemos lo que oímos, ni que neguemos lo que no oímos. Por tanto, si al sacerdote llamado a ser testigo se le interroga si el penitente cometió homicidio, aunque fuera inocente y no se hubiera confesado de ello, no podría decir el sacerdote: no he oído eso en confesión, pues, a pesar de ser verdad y no implicar revelación alguna del sigilo, es una cierta corrupción del sacramento y genera escándalo. No sería lo mismo si el confesor dijera, después de muerto, que ése nunca le confesó un pecado mortal, si bien esto no debiera hacerse nunca. Por consiguiente, si el muy reprobable tirano pregunta al sacerdote si lo oyó en confesión como Dios, hay que rechazar esa respuesta. La dignidad del sacramento exige que no pueda afirmar nada si el penitente lo confesó, ni deba negarlo si no dijo nada. Y habría que decirle al tirano: ni mi afirmación ni mi negación dan fe de nada, por lo cual no esperes respuesta alguna. Con estas palabras no se da lugar a sospechar que sea verdad lo que se pregunta. Pero no me negaría en absoluto a que, en esa hipotética situación en que no puede preservarse de otro modo el sigilo, pueda responderse lícitamente: no lo oí en confesión, pues todas las gentes opinan que con esas palabras se excusa de mentir.

Ahora bien, si el tirano interrogara al sacerdote si Pedro mató a Juan, lo cual sabe por confesión, y no quedara contento con la respuesta de que no lo sabe, entonces Adriano dice que puede tanto responder que no lo oyó en confesión como que Pedro no lo mató (*De sigillo*, q.4). Pero esto no es claro en modo alguno. En primer lugar, porque en la expresión Pedro no cabe sobreentender algo que excusara de mentir, pues sería una interpretación muy disparatada entenderlo como que no mató para que lo diga yo, ya que los hechos no se cumplen para contarlos, como ocurre con lo que se sabe o se conoce. Pero, además, porque esa respuesta no es necesaria nunca, pues el tirano puede darse por satisfecho con la respuesta que hemos dicho o con otra como decir el sacerdote: ¿Cómo voy a decir que Pedro mató si no lo sé, porque me podría haber mentido en confesión o, si lo cayó, fue para fingirse bueno?

Y hasta aquí lo referente al sacerdote.

[DUDA]

Otra duda versa sobre los secretos no sacramentales. Y es si a quien es injustamente interrogado sobre un secreto y, tras responder que no lo sabe, se le insta a que responda diciendo sí o no mató Pedro a Juan o si presenció

vidit homicidium fieri, an audivit, utrum (inquam) liceat respondere non vidi, nec audivi, aut Petrus non occidit?

Aliquando in lectionibus nostris excogitavimus modum, quo testis abunde se posset protegere. Dicebamus enim, quod quemadmodum licet tunc testi dicere se nescire, ita licet ei negare omnia verba sensuum quae pertinent ad scientiam, ut puta dicere quod nec vidit nec audivit, nec est memor, quia haec omnia verba explicant quodammodo scientiam. Et ideo videntur posse eodem modo restringi, scilicet, nec vidi, nec audivi ut dicam. Et si haec responsio salvaretur a mendacio, profecto sufficientissima esset ad caelandum secretum alienum. Nam tunc cum testis iniuste interrogetur an Petrus occidit, posset respondere quod nec audivit, nec vidit, nec omnino scit. Et quod nescit, nec affirmare potest nec negare. At vero iam modo vereor rem adeo extendere, nec sum tam certus an in verbis: non vidi, non audivi, possit apte subintelligi: ut dicam, sicut in verbo nescio. Nec forsan ego ita responderem, sed tamen nec eum prorsus condemnarem qui ita responderet.

[5. CONCLUSIO]

Tertia et postrema pars huius quaestionis ad reum spectat, quem non est tam facile instruere, ut citra mendacium se protegat. De quo statuitur quinta conclusio. Reo, cum iniuste interrogatur de proprio, sed secreto, crimine, nec prodest respondere se nescire, nec licet negare verum crimen, dicendo: non feci. Prima pars est manifesta, nam ridicula esset responsio, si homo diceret se nescire, dum interrogatur de proprio opere, nempe cuius non est verisimile se esse oblitum. Secundae vero parti conclusionis non consentiunt omnes doctores. Immo Adrianus in 4. in q. De sigillo, in fol.2 argu., quamvis loquatur de sacerdote producto in testem, interserit tamen generaliter, quod reus iniuste adiuratus de crimine quod iure est occultum, quia non tenetur semetipsum prodere, potest secundum omnes doctores respondere quod nihil de facto illo novit, vel certe quod non fecit. Haec Adrianus. Veruntamen nescio qui sint illi omnes doctores. Fateor me nullum legisse. Sunt qui impingant Scoto quod licet adulterae, cum iniuste interrogatur a marito de adulterio, sub comminatione mortis, respondere se non esse adulteram. Quod tamen nusquam legi apud Scotum. Immo vero Scotus in 4. d.15, q.4, ar.3, ubi loquitur de reo iniuste interrogato, admonet ut respondeat his verbis: *Nego proposita ut proponuntur, ut iure publica. Quod si iudex urgeat eum ut confiteatur propositum, vel ut neget, respondere posset quod ipse respondit sufficienter ad accusationem*[36]. Haec Scotus. Ubi non concedit licentiam dicendi: non feci, sed: nego proposita ut proponuntur. Subiungit tamen: S*ed numquid si neget, intendens illud negare ut pro-*

36. L.c.

u oyó el crimen. ¿Sería entonces lícito contestar que no vio, ni oyó ni que Pedro lo mató?

A veces, en mis lecciones sobre estos temas, he defendido que el testigo puede defenderse como quiera. Enseñábamos, en efecto, que si el testigo puede lícitamente decir que no lo sabe, también podría negar todas los medios por los que se llega a conocer una cosa, como sería decir que ni vio, ni oyó, ni recuerda. Y, en consecuencia, cabría la restricción de esas mismas acciones, es decir, no lo vi ni lo oí ni lo recuerdo para decirlo. Si con esta respuesta se evita la mentira, también parece apta para guardar un secreto ajeno. En consecuencia, el testigo a quien injustamente se le interroga si Pedro mató, podría responder que no lo vio ni oyó ni lo sabe y, como no lo sabe, no puede afirmar ni negar. Sin embargo, hoy no me atrevo a seguir con esa interpretación tan amplia ni estoy cierto de que al decir no lo vi ni oí, se pueda ordinariamente entender que no lo vi ni oí para decirlo, como sucede con la expresión: No lo sé. Yo no respondería así, pero tampoco condenaría a quien lo hiciera.

[CONCLUSIÓN QUINTA]

La tercera y última parte de nuestra cuestión se refiere al reo, al que no es nada fácil instruirle para que se defienda sin decir una mentira. Sobre él decimos en la quinta conclusión: AL REO, AL QUE INJUSTAMENTE SE LE INTERROGA SOBRE EL CRIMEN PROPIO Y SECRETO, NO LE APROVECHA RESPONDER QUE NO SABE, NI TAMPOCO LE ES LÍCITO NEGAR EL CRIMEN DICIENDO QUE NO LO HIZO.

La primera parte de la conclusión es evidente, pues sería una burla que dijera que no sabe sus propias acciones, ni es verosímil que se le haya olvidado el crimen propio. Pero no todos los doctores admiten la segunda parte de la conclusión. Adriano (*In IV Sent.*, De sigillo), hablando de algo distinto, como es el sacerdote presentado como testigo, dice en general que el reo, al que injustamente se le interroga sobre un crimen oculto, puede responder, según todos los doctores, que no sabe nada de eso o que no lo hizo, pues nadie está obligado a perjudicarse a sí mismo. Esto es lo que dice Adriano, pero no sé quiénes son esos doctores que tal dicen ni yo he leído ninguno. Algunos achacan a Scoto que la adúltera puede negar su pecado cuando el marido se lo pregunta injustamente con amenazas de muerte. Pero yo nunca he leído eso en Scoto, sino que más bien cuando habla del reo interrogado injustamente, le aconseja responder con estas palabras: *Niego lo que se propone tal como se hace, como algo público. Y si el juez le urge a confesar lo que se propone o a negarlo, podría contestar que ya ha respondido suficientemente a la acusación* (*In IV*, d. 15, q. 4, a. 3). Esto es lo que expresamente dice Scoto y no afirma que sea lícito decir: No lo hice, sino: Niego lo que se propone tal como está. Y, en todo caso, añade: *Pero si lo niega, negando precisamente tal como se propone, es decir, como algo*

positum est, scilicet, ut publicum, tenetur ille poenitere tanquam de mendacio? Respondeo. Bonarum mentium est culpam agnoscere, ubi culpa non est. Et ideo tantum est tunc poenitere de illo quale est, sub dubio an sit veniale, vel mortale. Haec Scotus. Ubi sub dubio relinquit an liceat dicere: non feci. Et magis inclinat in partem negativam. At vero quicquid sit in alioruum opinione, nulla mihi tamen, vel apparenti, ratione, persuadere possum ut liceat occulto peccatori iniuste interrogato dicere: non feci. Nec video quomodo possit illud excusari a mendacio, nam maxime quia subintelligitur: non feci ut dicam. Sed profecto sensus ille violentissimus est, etenim quia procedit ex scientia, in verbo: nescio, potest subintelligi: ut dicam, id est, non scio tali scientia quae iure sit propalanda, attamen opus non habet talem ordinem ad sermonem.

Sed ais forte alia ratione posse illud verbum excusari a mendacio, per aequivocationem temporis. Ut si adultera admisit amicum heri, possit modo iurare non fecisse adulterium, ut subintelligatur: hodie. Quemadmodum Angelus de Perusio super l. Idem ff. De cond. ob turpem causam, et Ananias cap. Qui cum fure. extra De furtis, referunt de beato Francisco, quod cum Perusi rogaretur a praetore persequente criminosum quendam an vidisset eum transire, respondit: non transivit hac, sinum vestis insinuans. Sed revera commentum hoc minus placet. Nam etsi qui iniuste interrogatur, non teneatur respondere ad intentionem interrogantis, tenetur tamen eis verbis secretum caelare, quae in aliquo sensu recepto apud vulgus, vel apud sapientes sint vera, alias mentitur, quod neutiquam licet. Et certe oratio: non feci, facit sensum universalem: numquam feci, et non transivit hac, refertur ad illum locum de quo alter interrogat. Atqui divus Franciscus forsan aut falso circunfertur ut author illius responsi, aut putavit vir sanctissimus id esse licitum. Alium commemorat divus Augustinus sanctum episcopum Firmum nomine: firmiorem (inquit) voluntate, qui, cum ab eo quaererent apparitores, quae ad se confugientes occultaverat, hoc solum respondit, nec mentiri se posse, nec hominem prodere. Multaque passus tormenta in sententia permansit: qua nimirum patientia indulgentiam ab imperatore homini calamitoso impetravit.

[6. CONCLUSIO]

Sexta conclusio. Mendacium quo qui iniuste interrogatur negat proprium crimen, non est perniciosum, sed officiosum, atque adeo, si fiat sine iuramento, numquam est mortale, sed solum veniale, sive in iudicio interrogetur, sine forma iuris, sive extra iudicium, ut cum adultera interrogatur de adulterio a marito, qui non est iudex. Probatur. Nam qui sic mentitur nemini facit iniuriam, imo ipse est qui iniuriam patitur.

público, ¿incurre en mentira? Mi respuesta es que es de buenas almas reconocer una culpa donde no existe y, así, dolerse de lo que es y como es, pero dudo si es venial o mortal. Así escribe Scoto y nos deja en duda si es lícito decir: No lo hice, pues se inclina por la negativa. Pero, dejando de lado las opiniones de los demás, yo no veo ninguna razón, al menos con cierta apariencia, de que el pecador oculto al que se le interroga injustamente, pueda responder: Yo no lo hice. Ni veo cómo pueda excusarse de mentira porque se sobreentiende: No lo hice para decirlo, porque esa restricción es muy rebuscada, al estar referida a la ciencia, de modo que se diga: no lo sé para decirlo, es decir, no lo sé con una ciencia que pueda ser difundida, pero no sucede lo mismo en las acciones, que no tienen una finalidad de ser contadas.

Pero puedes argüir que hay otra razón que excusa de mentira, y es el equívoco del tiempo. En el ejemplo de la adúltera que pecó ayer, podría jurar ahora que no cometió adulterio, pues se sobreentiende: hoy. Es lo mismo que narra Angel de Perugia al comentar la ley *Idem* y Ananías al comentar el capítulo *Qui cum fure*, que S. Francisco, cuando fue interrogado en Perugia por el pretor si había visto pasar un criminal por allí, respondió: No pasó por aquí, indicando las mangas del vestido. Pero esta explicación no me gusta nada, pues, si bien quien es injustamente interrogado no está obligado a responder conforme a la intención de quien interroga, sí está, en cambio, obligado a guardar el secreto con palabras que puedan ser entendidas en su sentido correcto por la gente o que sean verdaderas para los inteligentes. De no ser así, es una mentira, que nunca puede decirse. Y pienso que la frase: No lo hice, tiene un sentido universal de que nunca lo hice y el que no pasó por aquí, se entiende del lugar por el que se le interroga. Y, por tanto, al santo Francisco o quizá se le imputa indebidamente tal respuesta o creyó con buena conciencia que eso era lícito. San Agustín cuenta también lo ocurrido con un santo obispo llamado Firme y del que dice que era más firme todavía en su voluntad, porque a quienes buscaban a unos, a los que él había escondido, respondió que ni le era lícito mentir ni tampoco traicionar a nadie. Y fue castigado a sufrir por esta causa tormentos tan grandes como grande fue la paciencia que tuvo y por la que mereció el perdón del emperador.

[CONCLUSIÓN SEXTA]

La sexta conclusión es: LA MENTIRA CON LA QUE EL INTERROGADO INJUSTAMENTE NIEGA EL PROPIO CRIMEN ES UNA MENTIRA OFICIOSA, NO PERNICIOSA Y, POR TANTO, SI NO VA ACOMPAÑADA DE JURAMENTO, ES PECADO VENIAL, NO MORTAL, TANTO SI SE LE INTERROGA INDEBIDAMENTE EN JUICIO COMO SI ES FUERA DE JUICIO, COMO EN EL CASO DEL MARIDO QUE INTERROGA A SU MUJER ADÚLTERA, PERO NO ES SU JUEZ.

At vero cum nec venialiter peccare quoquomodo liceat, quid facturus est miser homo, qui contra omne ius interrogatur de secretissimo proprio crimine?

[7. CONCLUSIO]

Respondetur septima conclusione. Si verba non occurrerint, quibus per aequivocationem, usu hominum receptam, citra mendacium caelare possit crimen, mori debet, antequam mentiatur, licebit tamen nonnumquam id revelare, ut videbitur quaest. sequenti. Interim tamen si percunctetur quis, quibus amphibologiis poterit se miser tueri, non possumus illas sigillatim colligere, sed pro sua quisque peritia et prudentia illas poterit excogitare. Posset v.g. occultus homicida contra ius interrogatus respondere: iuro me neminem occidisse, nam illa oratio latine amphibologica est, et si primus accusativus accipiatur passive et secundus active, est vera. Quemadmodum Pyrrho respondisse fertur Apollo: Aio Acacidas Romanos vincere posse. Atqui posset adultera, cum adulterium percontatur maritus, respondere: quid proderit mihi iurare non fregisse fidem, aut quomodo dabis fidem dictis eius, quam non credis servasse fidem thori? Item posset iurare se non fregisse matrimonium (nam post adulterium adhuc manet integrum matrimonium) quamvis maritus intelligat non fregisse fidem thori. Posset item mulier quae nupsit consobrino, si ab apparitore iniuste interrogatur, an maritus intravit domum, respondere neminem intrasse praeter consobrinum suum. Quemadmodum Sara caelavit esse uxorem Abrahae, dicens se esse sororem. Crediderunt enim Aegyptii non posse sororem nupsisse fratri. Attamen inutiles iam modo sunt huiusmodi responsiones. Tanta est interrogantium versutia.

Sed utrum posset homo, ut caelet se iniuste quaesitum, dum interrogatur an sit ipse ex fratribus minor, iurare se esse maiorem, cum tamen sit natu minor, sed qui succedit in primogenitura paternae domus? Et videtur quod sic. Imo quod posset iurare se esse Petrum, cum tamen non sit nisi frater eius. Nam hac ratione excusat Augustinus Iacob a mendacio, dicentem se esse Esau.

Respondetur quod non auderem hoc admittere. Quia aut non est adeo certum Iacob non fuisse mentitum, aut id respondit inspiratione divina, aut (quod puto sentit Augustinus) sermones illi erant apud gentem illam usitati in illa significatione, ut citra mendacium possent proferri. Unde Gregorius,

La prueba es que quien de este modo miente no hace daño a nadie, sino que, más bien, es él mismo quien sufre el daño.

Pero como todo pecado, incluso el venial, sea reprobable, ¿qué puede hacer el hombre sencillo, al que se le interroga injustamente sobre su propio crimen secreto?

[CONCLUSIÓN SÉPTIMA]

La respuesta se da en esta séptima conclusión: SI NO LE VIENEN A LA BOCA PALABRAS DE SIGNIFICADO EQUÍVOCO, ACEPTADAS POR EL USO COMÚN, CON LAS QUE OCULTE EL CRIMEN SIN MENTIR, DEBE ACEPTARSE LA MUERTE ANTES DE MENTIR. SIN EMBARGO, EN ALGUNOS CASOS SERÁ LEGÍTIMO REVELARLO, COMO VEREMOS EN LA CUESTIÓN SIGUIENTE.

Mientras tanto, si alguien pidiera una relación de las anfibologías que puede usar para defenderse el perseguido, decimos que no es posible enumerarlas todas, sino que cada uno se las ingeniará a su buen entender y prudencia. Por ejemplo, el homicida secreto interrogado injustamente podría responder: Juro que haya matado yo a nadie, pues la sintaxis castellana hace equívoca la frase. Se cuenta que Pirro respondió a Apolo: Digo que pueden vencer acácidas contra romanos. Y podría también la adúltera, cuando el marido interroga por su adulterio, responder: ¿De qué me serviría jurar que no he faltado?, y también ¿qué confianza otorgarías a quien crees que no guarda la confianza conyugal? También podría jurarse que no se rompió el matrimonio, pues es verdad que el adulterio deja intacto el matrimonio, aunque el marido lo entienda en el sentido de no romper la fidelidad. También podría la mujer desposada con un consobrino responder, si es interrogada injustamente por el alguacil sobre si el marido entró en casa, responder que no entró nadie, excepto su consobrino, al igual que Sara ocultó que era la esposa de Abrahán diciendo que era su hermana, pues los egipcios no sospecharon que la hermana pudiera ser esposa. Pero olvidemos ahora tales minucias, pues es muy grande la versatilidad de las preguntas.

Podemos también cuestionar si puede uno injustamente interrogado ocultarse cuando se le pregunta si es el hermano menor, jurando que es el mayor, porque es quien sucederá en la primogenitura doméstica. Parece que puede jurarlo, y también que podría jurar que es Pedro cuando no es un hermano suyo. Y es que parece que esta es la causa por la que Agustín excusaba a Jacob de mentira cuando dijo que era Esaú.

La respuesta es que no me atrevería a admitir esto, pues o no es cierto que Jacob no mintiera o su respuesta venía inspirada por Dios, o, como pienso que era el sentir de Agustín, este tipo de frases era comúnmente entendida entre aquellas gentes como si no fuesen mentiras. Por eso, Gregorio dice en palabras

ut refertur 22, q.2: *Si quis* (inquit) *per vetus testamentum, suum vult tueri mendacium, quia minus illic quibusdam fortasse nocuerit, dicat necesse est rerum alienarum raptum, retributionem iniuriae, quae infirmis illic concessa sunt, sibi nocere non posse*[37].

At numquid si quis interrogatur, ut testis, an vidit Petrum fugientem, vel, tanquam reus, an occidit Petrum, poterit respondere: non vidi Patrum, aut : non occidi Petrum, quem tamen occulte occidit? Videtur enim id licere, nec esse mendacium, nam ut scripsimus in dialecticis, nomina singularia aequivoce significant, et ideo potest respondens subintelligere alium Petrum quem non occidit, aut quem non vidit, quemadmodum dicunt dialectici has non contradicere: canis est in mari; non est canis in mari, et utranque esse veram, eo quod subiectum accipitur aequivoce. Respondetur quod non esset sine mendacio huiuscemodi responsio. Nam secundum receptissimum usum omnium, affirmatio et negatio in nominibus his propriis pro eodem accipiuntur, ac si non essent nisi unus qui nuncuparetur illo nomine. Ut si me percontante an Petrum videris, respondeas: non, negatio ad eum refertur, quem ego quaero. Nec alium potest sensum admittere. Sed immensum opus esset per singula discurrere. Prudentis erit ex his caetera perpendere.

Sed instas adhuc pressius, quid faciet miser homo qui mortem comminante tyranno nisi verum fateatur, non habet qua se amphibologia protegat? Aut adultera, quam maritus nudo gladio petit fateri adulterium, ut iuret an adulterium fecerit? Respondetur quod plures sunt homines, nequitiae, et violentiae, quam ut possit omnibus obviam iri. Obidque in tali casu mori opus est, quemadmodum si tyrannus mihi comminaretur mortem nisi peierarem aut levissime mentirer, mortem prius deberem oppetere, quam mentiri.

AD PRIMUM argumentum principale, concessa priori praemissa, puta numquam esse licitum mendacium, negatur secunda. Nec enim sat est ad integram rationem mendacii, fallendi cupiditas, nisi oratio sit falsa. Est enim mendacium, ut inquit Augustinus: falsa significatio cum voluntate fallendi, modo qui amphibologia eum fallit qui iniuste interrogat, in aliquo sensu verum profert, quo excusatur a mendacio. Neque tunc venit contra mentem, quia id in aliquo sensu profert quod habet in mente, quamvis alius aliud concipiat.

Atqui eodem modo respondetur ad confirmationem, quod quando homo interrogatur absque iniuria, simpliciter et candide respondere debet, puta verbis quibus interrogans non decipiatur. Sed quando vi et iniuria petitur, quia

37. *Decretum*, p.2, c.22, q.2, c.19.

recogidas en un canon: *Si alguien quiere escudarse en sus mentiras, fundándose en que ahora son menos perniciosas que en el antiguo testamento, deberá aceptar que tampoco la rapiña y el castigo de las injurias, que ahora se perdonan a los débiles, le afectan mucho.*

Pero si uno es interrogado como testigo si vio huir a Pedro, o como reo si mató a Pedro, ¿podría responder que no vio a Pedro o que no mató a Pedro, a pesar de que ciertamente lo mató? Parecería que es lícito y que no constituye mentira, porque, como ya dijimos en la lógica, los nombres singulares tienen significado equivoco y bajo el nombre de Pedro puede entenderse otro Pedro distinto del muerto o desconocido. Así, los lógicos dicen que no es contradictorio decir que hay un lobo en el mar y que no hay un lobo en el mar y ambas son verdaderas, pues el término lobo es equívoco. Pero ciertamente esa tal respuesta no se libra de ser mentira. Y es que el uso totalmente común cuando se afirma o niega algo de nombres propios se refiere al mismo sujeto, como si fuera el único comprendido con ese nombre. Así, cuando se me pregunta si has visto a Pedro, respondo que no, esa negación afecta al mismo sujeto sobre el que versa la pregunta y no cabe referirse a ningún otro. Por lo demás, sería muy largo ir analizando cada uno de los ejemplos posibles. Eso lo puede hacer una persona usando de su prudencia.

Pero puedes seguir cuestionando con más inquietud sobre qué puede hacer una persona sencilla, a la que no se le ocurre ninguna anfibología cuando un tirano le amenaza con la muerte si no dice la verdad, o en el caso de una adúltera a quien el marido, espada en mano, le exige que confiese el adulterio o que jure si lo cometió. Responderé que son tantos los hombres, tantas las injusticias y tantas las violencias, que no podemos remediarlas todos. En tales casos, hay que aceptar la muerte, al igual que si el tirano me conmina con la muerte si no perjuro o si no digo una mentira leve. Hay que sufrir la muerte antes que mentir.

SOLUCION DE LOS ARGUMENTOS. 1. Al primer argumento principal se responde concediendo la premisa primera, que la mentira nunca está permitida, pero negando la segunda. Pues no basta para que haya mentira el deseo de engañar, sino que lo que se pronuncia debe ser falso. La mentira es, como dijo Agustín, una falsa locución pronunciada con voluntad de engañar. Por eso, quien engaña con anfibología a quien injustamente interroga, en cierta manera dice la verdad y no comete mentira, pues lo que se dice no es contrario a lo pensado, sino que se dice lo que se piensa, pero el otro es quien no lo entiende.

E, igualmente, se responde a la CONFIRMACIÓN que, si se pregunta sin injuria, debe responderse simple y llanamente, es decir, con expresiones que no engañen a quien pregunta. Pero cuando se hace violenta o injusta-

licet ei veritatem caelare, nihil agit contra virtutem, proferendo aequivocum verbum, quia eiusmodi respondenti praecipua intentio non est fallendi, sed ius suum servandi.

Dicta vero sanctorum eo tendunt, ut prohibeant responsa per verba quae nullum possunt facere verum sensum, secundum significationem usui receptam, quippe quae non possent a mendacio ulla ratione excusari.

Et eadem ratione RESPONDETUR AD SECUNDUM principale. Qui enim per lapidem iurat falsum, non excusatur a mendacio, postquam falsum est quod iurat, nec a periurio, nam cum enunciet se iurare per evangelia, quamvis ponat manum in lapide, tamen omnes intelligunt se iurare per evangelia, nec possunt aliud intelligere.

AD TERTIUM respondetur, quod quamvis mendacium, idest falsum dicere cum intentione fallendi, eatenus sit intrinsece malum, ut nulla de causa iuste fieri posset, tamen decipere non est adeo de se malum, quin per amphibologiam liceat, ad repellendum iniuriam.

Unde subsequitur solutio confirmationis. Nam citra necessitatem non licet uti huiusmodi amphibologiis, non quod essent mendacia, sed quod hominum convictus et societas id exposcat, ut homines usitatioribus, atque perspicacioribus verbis in feriis utantur, ne se fallant, nisi ioco, in ridiculis, ut author est Aristo. 4. Eth.

QUAESTIO QUARTA

UTRUM USQUE ADEO OBLIGEMUR AD SECRETORUM FIDEM, UT TENEAMUR NONNUMQUAM MORTEM PRIUS OPPETERE, QUAM SECRETUM DETEGERE

AD PARTEM NEGATIVAM ARGUITUR. Revelare secretum, ut supra dictum est, ex genere suo non est nisi damnum et iactura famae, quae violatur proditione criminis. Sed vita bonum est multo pretiosius quam fama, nam *pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo dabit anima sua*[38]: Iob 2. Ergo si alterius iactura facienda est, potius debemus famam, vel propriam, vel alienam abiicere, quam propriam vitam.

38. Iob 2, 4.

mente, como es legítimo ocultarle la verdad, no se daña la virtud al usar palabras equívocas, pues la intención principal no es engañar sino defender el derecho propio.

Y los textos de los santos buscan vetar las respuestas que no contienen verdad, en su significado corriente, y que, por lo mismo, no excusan de la mentira.

2. La misma razón sirve para responder al segundo argumento principal. Quien jura en falso por una piedra no se excusa de perjurio, porque al decir que jura por los evangelios, si bien pone la mano en una piedra, todos entienden que lo hace por los evangelios y no pueden entenderlo de otro modo.

3. La mentira, es decir, proferir algo falso con intención de engañar es intrínsecamente malo y no puede justificarse por causa alguna. Sin embargo, el engañar no es tan malo que no puede usarse anfibologías para defenderse de la injusticia.

Y de ahí se concluye la respuesta a la confirmación. Sin necesidad no es lícito usar de anfibologías, no porque sean mentiras, sino porque la convención de los hombres y la vida social exige estar precavidos contra los usos corrientes del lenguaje para no caer en engaño, a no ser en el juego o en las bromas, como dice Aristóteles en la *Etica*.

CUESTIÓN IV

¿ESTAMOS OBLIGADOS A GUARDAR LO SECRETO, HASTA EL PUNTO DE QUE ALGUNA VEZ DEBAMOS ARROSTRAR LA MUERTE ANTES QUE REVELAR UN SECRETO?

ARGUMENTOS DE LA OPINION NEGATIVA. 1. Revelar un secreto es, como ya dijimos, por su género un daño y lesión de la fama, que queda violada al revelar el crimen. Y, como la vida es un bien mucho más precioso que la fama, pues se lee que *piel por piel y todo lo que el hombre tiene lo dará por su vida* (Job 2, 4). Luego de hacer algún daño al prójimo, más debemos despreciar la fama, la propia o la ajena, que la vida propia.

Confirmatur quia, ut frequenter solemus repetere, *iugum domini suave est, et onus leve*[39]: Matth. XI. Sed cum terribilium terribilissimum sit mors, ut est in 3. Ethi., gravissimum esset praeceptum, ut alienam famam dispendio vitae protegere astringeremur. Ergo nemo ad id obligatur.

SECUNDO principaliter ARGUITUR. Si teneremur fidem secreti servare cum periculo mortis, id maxime esset, quia propalare secretum est ita intrinsece malum, ut nulla ratione possit esse iustum, quale est, occidere, fornicare, mentiri. Sed hoc falsum est, nam revelare secretum multis de causis iustum est, puta ad obviandum communi malo, et causa fratris corripiendi, ut secundo membro dictum est. Ergo et causa defendendae vitae, quae in bonis temporalibus summum est, id etiam licebit.

Et confirmatur. Nam in operibus charitatis nullus tenetur providere proximo cum gravi detrimento proprio, imo nec servare promissum, quod eleganter tractat Cicero li. 1 De Offi.: *Si constitueris* (inquit) *te cuipiam advocatum in rem, praesentem, esse venturum, atque interim graviter aegrotae* (sic pro: aegrotaret) *filius coeperit, non est contra officium non facere quod dixeris*[40]. Ergo quamquam fides quis secreti promiserit, non tenetur cum dispendio vitae servare.

TERTIO principaliter ARGUITUR. Cuicunque integrum est et liberum, proprium crimen, alias occultum detegere, ut vitam servet, nam potest quis dare famam pro vita, ut diximus q.3 membri primi. Ergo facilius potest quis anteponere vitam propriam famae alienae. Atque adeo nunquam tenetur homo mortem obire, ut secretum contegat.

IN CONTRARIUM est quia tenentur christiani pro fide, pro religione, et pro bono publico mortem oppetere. Ergo sacerdos antequam sigillum reseret confessionis (quae sacrilega esset sacramenti contaminatio) mortem perpeti debet, et cui arcanum publicum committitur, eadem fere lege tenetur.

In hac quaestione quarta huius membri, atque adeo totius operis postrema, dicere tandem restat quid facturus est miser homo cum vi et iniuria petitur revelare secretum, nec se potest citra mendacium defendere, an debeat prius mori, quam secretum detegere. Sed sunt forte qui quaestionem hanc supervacuam iudicabunt. Nam si secretum caelare ius est naturale, divinum et humanum, ut supra commostravimus, atque adeo secretum revelare sit suapte natura vitium, ambigit nemo mortem esse potius oppetendam, quam reveletur arcanum. Est enim doctrina Aristo. 3 Eth. summa cuique tormenta, mortemque ipsam obeundam, antequam inhonestum quid admittat, imo docu-

39. Mt 11, 30. 40. M.T. Cicero, *De Officiis*, l.I, c.10.

Se confirma porque, como solemos repetir, *el yugo del Señor es suave y su carga ligera* (Mt 11, 30). Y como lo más temible de cuanto hay es la muerte, como se lee en el libro III de la *Etica*, sería un precepto insoportable que se nos forzara a salvar la fama ajena perdiendo la vida. Luego nadie tiene esa obligación.

2. Si estuviéramos obligados a guardar el secreto con peligro de la vida, sería sobre todo porque difundir un secreto es intrínsecamente malo y porque por ninguna causa puede ser justo, como ocurre con el matar, fornicar o mentir. Pero esto es falso, pues por muchas causas puede ser justo revelar un secreto, como es para salvar el bien común y para corregir al hermano, como vimos en la segunda sección. Luego también es lícito por causa de proteger la vida propia, que es lo más grande entre los bienes temporales.

Y se confirma porque en las obras de caridad nadie está obligado a cuidar por el prójimo con menoscabo de la vida propia, ni tampoco a guardar lo prometido, como brillantemente expone Cicerón en la obra *De officiis*, donde dice: *Si te constituyes en abogado de alguien en el presente para el futuro, pero mientras tanto ocurre que tu hijo enferma gravemente, no es faltar a los deberes no cumplir tu oficio*. Por tanto, aunque uno prometiera guardar un secreto, no está obligado con daño de la vida.

3. Cualquiera entiende que es razonable y libre el revelar un crimen propio, que permanece oculto, para salvar la vida, porque es lícito perder la fama para salvar la vida, como ya dijimos en la cuestión tercera de la primera sección. Por tanto, más fácilmente puede uno anteponer la vida propia a la fama ajena y, en consecuencia, nunca se está obligado a sufrir la muerte para mantener un secreto.

POR LO CONTRARIO está que los cristianos están obligados a arrostrar la muerte para salvar la fe, la religión o el bien público. Y por eso el sacerdote debe aceptar la muerte antes de violar el sigilo sacramental, lo cual sería manchar sacrílegamente un sacramento, y la misma ley obliga a quien conoce un secreto que afecta al bien público.

Queda por desarrollar en esta cuarta cuestión de la sección, que es la última de toda la obra, qué puede hacerse en el caso de una persona sencilla, a la que violenta e injustamente se le fuerza a revelar un secreto y no puede salir de la situación sin mentir. ¿Deberá éste escoger la muerte antes que revelar el secreto? Habrá quienes juzguen que esto no es problema alguno, porque si guardar un secreto es de derecho natural, divino y humano, como ya quedó demostrado, y revelarlo es intrínsecamente pecaminoso, no puede dudarse que hay que arrostrar la muerte antes de revelar lo secreto. Así es la enseñanza de Aristóteles, para quien en el libro III de la *Etica* hay que aceptar tormentos y la muerte misma antes que aceptar lo indigno moralmente, y también está expre-

mentum est Pauli Rom. 3 iustam esse damnationem eorum qui faciunt mala ut inde veniant bona. His veruntamen respondemus quod quamvis dubium non sit, imo per se sit manifestum non esse licitum peccare, nec pro vita, nec propter alium quencunque finem (nam est contradictionis implicatio, esse aliquid licitum quando est peccatum), hoc tamen est sub iudicie in quaestione nostra, an sit peccatum revelare secretum, quando quis non potest id contegere nisi cum dispendio vitae. Et quidem si illud esset eo modo intrinsece malum, sicut periurium aut adulterium, nulla esset quaestio id non licere, sed quia non est adeo malum, quin pro iusta causa illud liceat, ut insinuavimus in tertio argumento, quaestio est utrum adeo obligemur secreta caelare, ut antequam revelemus, moriamur.

Atqui, ut 2 et 3 q. primi membri attigimus, sex sunt secretorum gradus, quae varias et diversas habent considerationes. Obidque decem conclusionibus respondebimus ad quaestionem. Secretorum enim aliud est alienum, aliud vero proprium. Et ex alienis aliud pertinet ad religionem sigilli confessionis, aliud vero est saeculare, et ex saecularibus, aliud pertinet ad bonum publicum, aliud ad privatum. Et ex privatis aliud extortum est per iniuriam, atque aliud citra iniuriam cognitum. Et ex his aliud recipitur data fide, velut in deposito, et aliud forte et casu cognoscitur.

[1. CONCLUSIO]

Prima ergo conclusio sit de secreto confessionis. Sigillum sacramenti confessionis adeo sanctum est, tantoque vinculo ligat, ut mors sit prius obeunda, quam modo aliquo reveletur. Conclusio haec supponit primum, arctissimum esse praeceptum sigilli servandi, quod partim probatum est q.2 membri primi. Ubi monstravimus fidem generaliter secretorum, iure naturali, divino et humano, esse in praecepto. Primo ex conditione vitiorum, quae suapte natura digna sunt quae contegantur, quemadmodum virtutes dignae, contra, sunt quae palam fiant. Et secundo, ratione charitatis, nam quae nobis optamus, et aliis praestare tenemur, et unusquisque id ratione optat, ut quod commisit secretum secreto custodiatur. Et tertio, ratione finis, nam fide secretorum de medio sublata, cessarent commoditates plurimae amicitiae, utputa consilia, et solatia, quae amici ab amicis secreto petunt. Quae quidem rationes, et aliae quas illic tractavimus, multo efficacius comprobant sigillum sacramenti confessionis, quam secretorum fidem saecularium. Sed est praeterea ius divinum speciale de sigillo confessionis. Qui enim finem praecipit, iubet et necessaria media. Sed Christus Servator noster Io 20 instituit sacramentum confessionis sub prae-

samente enunciado en la Carta a los Romanos que es justa la condenación de quienes practican lo injusto para obtener bienes (Rom 3, 8). No obstante, respondemos a estas cosas que, aunque es cierto que no está permitido pecar, ni para salvar la vida ni por cualquier otro fin, ya que es contradictorio decir que una cosa está permitida cuando es pecado, lo que está en discusión en nuestro tema es si es pecado revelar lo secreto cuando no es posible seguir guardándolo si no es con peligro de la propia vida. Por supuesto, si eso fuese algo intrínsecamente malo, como lo es el perjurio o el adulterio, nadie cuestionaría que no esté permitido, pero su maldad no es tal que impida que sea algo lícito cuando hay causa justa, como establecimos en el tercer argumento. La cuestión, por tanto, se plantea acerca de si la obligación de ocultar lo secreto llega a tener que aceptar la muerte antes de revelarlo.

Hay seis grados de secretos, como recogimos en las cuestiones segunda y tercera de la primera sección, y cada una de ellas merece diversa atención. Por eso, solucionaremos esta cuestión en diez conclusiones. Hay un secreto propio y otro ajeno. Y entre los secretos ajenos, uno se refiere al sigilo sacramental y otro al secreto no sacramental y, de éstos últimos, unos miran al bien público y otros al bien privado. De los secretos privados, unos llegan a ser sacados al público injustamente y otros sin injusticia. Y de estos últimos unos se reciben bajo promesa, a modo de depósito, y otros se conocen casualmente.

[CONCLUSIÓN PRIMERA]

La primera conclusión se refiere al secreto de confesión: EL SIGILO SACRAMENTAL ES TAN SANTO Y TAN VINCULANTE QUE HAY QUE AFRONTAR LA MUERTE ANTES DE REVELARLO DE CUALQUIER MODO.

Lo primero que esta conclusión expresa es que el precepto de guardar el sigilo sacramental es de sumo rigor y esto ya quedó probado en la cuestión segunda de la primera sección, donde demostramos que guardar los secretos en general es un precepto de derecho natural, divino y humano. La primera razón, por la índole del vicio, que por su misma naturaleza es merecedor de que esté encubierto, al igual que las virtudes lo son de ser conocidas. La segunda razón es de caridad, que nos manda que lo que queremos para nosotros lo hagamos a los demás y todos racionalmente deseamos que se nos guarde el secreto que encomendamos. Y la tercera razón se toma del fin del precepto, pues, si se rompe la fidelidad al secreto, se destruyen los muchos beneficios que reporta la amistad, como son los consejos y socorros que los amigos reciben del secreto de los amigos. Estas razones, y otras que tratamos allí, tienen mayor eficacia referidas al sigilo sacramental que a la guarda de otros secretos seculares. Pero, además, existe un derecho divino especial sobre el sigilo sacramental. Y procede de que quien manda un fin, manda conse-

cepto, ubi ait: *Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt*[41]. Et sigillum est necessarium medium, nempe sine quo homines a confessione deterrerentur. Ergo simul iussit, et universos confiteri, et sacerdotem secretum tenere. Non enim dedit illic solum sacerdoti potestatem dimittendi, relinquens hominum arbitrio, si vellent, confiteri, sed certe dedit ecclesiae coërcivam potestatem iudicandi de peccatis, quemadmodum si rex mitteret praetorem in urbem qui civium errata aut condonaret, aut pro sua prudentia puniret. Sed de hoc alias. Neque ecclesia capitulo Omnis utriusque sexus aliud fecit, quam utrunque praeceptum divinum determinare, sane ut singulis annis confiteremur, et sacerdotes sigillum confessionis arctissime servarent. Atqui hoc est quod S. Thomas in 4. d.21, q.3 ait, *sigillum secreti esse de necessitate confessionis*. Non enim intelligit esse de substantia, tanquam materia et forma, neque ita de necessitate, ut si sacerdos reseraret sigillum, nullum esset sacramentum praecedens, sed ita, ut naturae sacramenti expediat sigillum, nempe sine quo praeceptum confessionis sustineri non possit. Et probat S. Thomas, nam *quae exterius geruntur in sacramentis, sunt signa rerum quae interius contingunt, et ideo confessio illa quae fit sacerdoti, est signum quod poenitens confitetur Deo* (a. 1, resp.). Quare sicut Deus ita contegit peccata, ut habeantur pro oblitis (quod dictum est quaestione proxima) idem obligatur facere sacerdos. Nec obstat argumentum Dur 4, d.21, q.4 vertentis sensum S. Thomae. Non enim sentit S. Thomas quod caelatio sacerdotis repraesentet aliquid quod interius continetur, tanquam effectum sacramenti, veluti absolutio repraesentat remissionem peccatorum, sed vult quod, quemadmodum in foro interiori caelantur a Deo, hoc significentur per secretum sacerdotis. Deus enim, nec in die iudicii, revelabit peccata remissa ad confusionem, sed ad commendationem et gloriam poenitentium.

[DISPENSATIO]

Ex quo sequitur quod nec papa nec tota ecclesia potest dispensare, ut reveletur sigillum confessionis, non solum quia ecclesia in his quae sunt de iure divino (quale est sigillum) facultatem non habet dispensandi, sed specialiter quia multo minus potest sacramentorum naturam mutare. Et naturae confessionis necessarium est sigillum, modo iam exposito. Etenim, quamvis sublato sigillo nihilominus confessio esset sacramentum, tamen esset tunc intolerabile praeceptum confessionis.

Supposito ergo praecepto, probatur illud obligare etiam cum dispendio vitae. Media pensanda sunt ex conditione et necessitate finis. Finis autem

41. Io 20, 22s.

cuentemente los medios necesarios. Y nuestro Salvador, Cristo, nos dio el precepto de confesión cuando dijo: *Recibid al Espíritu Santo y a quienes perdonareis los pecados, les quedarán perdonados y a quienes se los retuviereis, les quedarán retenidos* (Ju 20, 22). Ahora bien, el sigilo es medio necesario, en el sentido de que, si no existiera, todos rehusarían el sacramento. Por lo cual, en el precepto se incluye que todos deben confesarse y que el sacerdote debe guardar el sigilo. Y es que no sólo dio al sacerdote la potestad de perdonar, como si dejara libre que los hombres se confesaran o no, a su gusto, sino que otorgó a la iglesia la potestad coactiva para juzgar los pecados, al modo como un rey manda a una ciudad al pretor para perdonar los errores de los ciudadanos o para castigarlos según su prudencia. Pero esto se trata en otra parte. La iglesia ciertamente en el capítulo *Omnis utriusque sexus* promulga ambos preceptos divinos, a saber, la confesión anual y que los sacerdotes guarden estrictamente el secreto de confesión. No otra cosa es lo que opina Sto. Tomás (*In IV Sent.*, d. 21, q. 3) cuando dice que *el sigilo sacramental es de necesidad en la confesión*, pues no significa que el sigilo sea la sustancia del sacramento, como lo es la materia o la forma, ni en el sentido de que si se revelara el secreto sería inválido el sacramento, sino en el sentido de que al sacramento le es muy conveniente el secreto, pues de no existir, no se acudiría al sacramento. Y la prueba que él da es que *los ritos con que se cumplen los sacramentos son signos de lo que se cumple en el interior y, en nuestro caso, la confesión hecha al sacerdote es signo de la confesión hecha a Dios* (a. 1, resp.). Pues bien, así como Dios encubrió los pecados de modo que quedaron olvidados, como expusimos en la cuestión anterior, lo mismo debe hacer el sacerdote. Y no es dificultad lo que dice Durando que altera el sentido de Sto. Tomás, quien no afirma que el ocultamiento por el sacerdote de lo confesado sea signo de algo que sucede interiormente a modo de efecto, al igual que la absolución representa la remisión de los pecados, sino que el secreto del sacerdote se corresponde con el secreto que Dios guarda, pues Dios no descubre los pecados, ni siquiera en el día del juicio para vergüenza del pecador sino sólo para honra y gloria de los penitentes.

[LA DISPENSA]

De lo dicho se deduce que ni el papa ni toda la iglesia pueden dispensar de revelar el sigilo sacramental, no sólo porque la iglesia no tiene facultad de dispensa en lo que es de derecho divino, sino singularmente porque mucho menos puede cambiar la naturaleza de los sacramentos. Y es que, si bien la revelación del sigilo no invalidaría el sacramento, pero sí lo haría insoportable.

Así, pues, supuesta la existencia del precepto, se prueba que obliga aún con peligro de la vida. Los medios hay que valorarlos por la naturaleza y nece-

sigilli servandi est necessitas sacramenti confessionis, unde profecto salus christianorum pendet (sublato enim de medio, sacramento confessionis, omnia plena essent iniquitatibus, atque adeo religio christiana perditum iret, quae res multo maioris momenti est, quam temporalis vita). Ergo sigillum confessionis adeo est necessarium, ut pro eius observatione vita sit postponenda.

Et confirmatur. Sacerdoti qui sigillum reserat (quia poena capitis sacerdotes plecti non possunt) decretum est prius perpetuum exilium, cap. Sacerdos. De poeni. d.6 et postmodum mutatum est in carcerem perpetuum, cap. Omnis utriusque sexus. De poeni. et remiss., quorum utrunque proximum est morti, l.2 et l. Capitalium ff. De poenis. Nec ab hac poena eximeretur qui metu mortis fidem frangeret sigilli. Ergo crimen est, atque adeo mortale, etiam metu atrocissimae mortis, confessionem revelare.

Et tertio id comprobatur. Potest princeps pro salute temporali reipublicae praecipere civi ut stationem in prelio custodiat, nec pedem retrahat, sub poena capitis, in quo casu peccatum esset mortale edictum transgredi (nam potest princeps legem facere quae obliget ad mortale, ut ait S. Thomas 1-2, q.69 [*sic pro* 96] ar. 4, ubi adnotat Caietanus posse etiam obligare cum periculo mortis, saltem pro bono publico). Ergo multo magis, non solum Deus cuius est praeceptum sigilli, sed ecclesia potuit sacerdotes obligare, ut, etiam in periculo mortis, tenerent sigillum. Profecto adeo necessarium est sacramentum confessionis, ac subinde illius sigillum, ut videatur Christus ipse spopondisse fidem christianis, quo tuti essent in hac parte. Nam cum multa praeterea narrentur hic miracula (ut est illud quod Altisiodo. 4 p. cap. De confess. ex Vitis Patrum citat, quod cum quidam in navi metu mortis publice confessus esset crimina permulta, adeo statim omnes obliti sunt, ac si numquam audissent), hoc veruntamen omnium maximum miraculorum existimaverim, quod, cum sint sacerdotes, et alias perditissimi, et multi in dementiam versi, tamen perquam rarissime visum est sigillum confessionis periclitari. Quo fit ut praelati et quicunque iudices perquam maxime teneantur in causis cognoscendis cavere, ne sanctissimum sigillum confessionis violent, nec illa via tentent quicquam cognoscere, nec praetextu cuiuscunque boni publici, nec ut malo, quamvis haereticae pravitatis, occurrant. Nihil enim est tam ecclesiae necessarium, quam sigillum.

Verum enimvero non sat est conclusionem in genere statuere, si non ad particularia descenderimus. Sacerdos enim non solum peccata tenetur caelare, verum et alia detecta in confessione. Nec solus sacerdos, sed aliae item personae tenentur servare sigillum. De quibus perinde dubium est an cuncta tenentur universi caelare, nullo obstante metu mortis.

sidad del fin. Como el fin de guardar el sigilo es la necesidad del sacramento de confesión, del que depende por completo la salvación de los cristianos, pues destruido el sacramento de la confesión, reinarían los males y perecería la religión cristiana, lo cual es más importante que la vida física. Por tanto, el sigilo sacramental es tan necesario que obliga a dar la vida por guardarlo.

Lo mismo se confirma porque al sacerdote que rompe el sigilo primero se le impuso perpetuo exilio, ya que no hay pena de muerte para ellos, como señala el canon *Sacerdos*, aunque después se cambió en cárcel perpetua, que consta en el capítulo *Omnis utriusque sexus*. Ambas penas son próximas a la muerte, según dice la ley *Capitalium*. De esta pena no quedaría exento el que lo hiciera por miedo a la muerte. Por tanto, es un delito y grave el revelar el sigilo, aunque sea por miedo de una muerte atroz.

Lo mismo se corrobora porque el príncipe tiene potestad para obligar a un ciudadano a que mantenga un puesto en la guerra y no se repliegue bajo pena de muerte. En tal caso, sería pecado mortal transgredir la orden, porque el príncipe puede dar leyes que obliguen a pecado mortal, según Sto. Tomás (1-2, q. 69, a. 4) y Cayetano añade en ese lugar que puede obligar con peligro de muerte, al menos por el bien público. Con mayor razón, por tanto, puede la iglesia, y no sólo Dios, que es autor del precepto de sigilo, obligar a los sacerdotes a que guarden el sigilo con peligro de muerte. Además, es tan necesario el sacramento de la confesión y consiguientemente el sigilo, que parece que Cristo salió fiador ante los cristianos de este silencio para que estuvieran seguros por esta parte. Sobre este asunto se cuentan muchos milagros, como el que recoge el Altisiodorense (IV, cap. De confess.), tomado de las *Vidas de los Padres*, de uno que en un naufragio confesó públicamente sus muchos crímenes y los presentes se olvidaron inmediatamente de ellos. Pero pienso que el mayor milagro en esta materia es el que nunca se ha oído que hubiera defecciones en guardar el sigilo, ni siquiera en casos de sacerdotes depravados y aunque hubieran caído en locura. De todo esto se concluye que los prelados y demás jueces deben ser muy precavidos al proceder a inquisición de crímenes, que no violen el sigilo sacramental, ni intenten conocer algo por ese camino, tanto si es con pretexto de un bien público como si es de perseguir un mal grave, como el de herejía. Y es que nada es tan necesario a la iglesia como el sigilo sacramental.

Pero en verdad que no es suficiente establecer la conclusión genéricamente, si no se desciende a detalles más concretos. Y, así, la obligación del sacerdote de guardar el secreto se refiere no sólo a los pecados, sino también a otras cosas conocidas en confesión. Y el sigilo no sólo obliga al sacerdote, sino también a otras personas. Y puede preguntarse si todos los demás también están obligados a guardar el sigilo, sin que obste el miedo a perder la vida.

[DUBIUM]

Primum ergo dubium est: utrum peccata quae quis perstans in proposito, confitetur perpetranda, teneatur sacerdos caelare.

Res fuit anceps antiquitus inter doctores. Et fuerunt qui dicebant quod peccata futura, puta quae poenitens emendare non promittit, non clauduntur sub sigillo, ut recitat S. Thomas in 4. d.21, q.3, et Innoc. cap. Omnis utriusque sexus. De poen. et remiss. Et inter theologos Alexan. ab aliquibus arcesitur in hanc sententiam. Et Panor. cap. Omnis utriusque sexus eandem affirmat, nempe quam putat esse opinionem Innocentii. Et Silvester verbo Confessio 3, citat Raynerium et Innocentium, cum tamen Innocentius contrarium autumet. Et arguit pro illa opinione Alexander. Id quod directe opponitur confessioni, non est de necessitate confessionis, sed propositum perpetrandi peccata opponitur confessioni, nam est signum impoenitentis per quod videtur se eximere a iudicio sacerdotis. Ergo peccata huiusmodi non cadunt sub sigillo.

Et confirmamus hoc in gratiam huius opinionis. Secretum sigilli sacerdotis est ad imitationem decreti Dei, ut dictum est. Sed peccata impoenitentis Deus non caelat, nec habet pro oblitis, sane quae in die irae revelabit ad vindictam. Ergo nec ea tenetur sub sigillo servare sacerdos.

[2. CONCLUSIO]

His veruntamen nihil obstantibus sit secunda conclusio, quae certissima est. Omne peccatum detectum in confessione, dummodo sit confessio, claditur sub sigillo, sive praesens, sive futurum, sive qui confitetur vere poeniteat, sive non. Conclusio est S. Thomae, Scoti et Ricardi et omnino theologorum loco citato, et Innocentii, et singulariter Caietani quol. 1, q. 11, quam de hoc fecit specialem. Immo (quantum coniicio) quicquid sit de antiquoribus, tamen nec Alexander nec Raynerius contradicunt, si sane intelligantur. Et abunde probatur ex verbis concilii cap. Omnis utriusque sexus: *Qui peccatum in poenitentiali iudicio sibi detectum praesumpserit revelare* etc., ubi universaliter omne peccatum caelari praecipit, nullo excepto. Atvero non requiritur contritio, ad hoc ut accusatio poenitentis sit vere confessio, immo nec absolutio. Probatur, quia sicut baptismus fictus est nihilominus baptismus et recedente fictione incipit habere effectum virtute formae praeteritae (ut ait Augustinus cap. Tunc valere. De consecra. d.4), ita confessio ficta est quidem confessio, quamvis non

[DUDA]

La primera duda es si el sacerdote está obligado al secreto sobre los pecados que uno confiesa tener el firme propósito de perpetrar.

Los autores antiguos se mostraron vacilantes sobre este problema. Hubo quienes defendieron que los pecados futuros, es decir, de los que el penitente no se enmienda, no están afectados por el sigilo, como recoge Sto. Tomás (*In IV Sent.*, d. 21, q. 3) e Inocencio en el capítulo *Omnis utriusque sexus*. Y algunos citan a favor de esta opinión entre los teólogos a Alejandro. El canonista Panormitano afirma lo mismo, que reputa ser la opinión de Inocencio. Silvestre en el término *Confessio* cita a Rainerio e Inocencio, si bien éste parece sostener lo contrario. El argumento de Alejandro es el siguiente. Lo que directamente contraría la confesión, no puede llamarse de necesidad de la confesión. Ahora bien, la voluntad de cometer pecados es contraria al sacramento de la confesión, pues manifiesta una voluntad impenitente y por ello no puede absolverla el sacerdote. Luego tales pecados no caen bajo sigilo.

Y nos atrevemos a apoyar esta opinión con otro argumento. El sigilo sacramental afecta al sacerdote a imitación de Dios, como antes dijimos. Pues bien, Dios no guarda silencio de los pecados de los impenitentes, ni nunca los tiene como olvidados, antes al contrario, los revelará y vengará en el día del juicio. Luego tampoco se incluyen en el sigilo que debe guardar el sacerdote.

[CONCLUSIÓN SEGUNDA]

A pesar de todo lo anterior, defendemos una segunda conclusión como muy cierta: TODO PECADO CONOCIDO POR CONFESIÓN, QUE SEA PROPIAMENTE UNA CONFESIÓN, CAE BAJO SIGILO, YA SE TRATE DE PECADO PRESENTE O FUTURO, YA SE ARREPIENTA EL PENITENTE DE ÉL O NO.

Esta conclusión la defienden Sto. Tomás, Escoto, Ricardo y los teólogos en el lugar citado, y también Inocencio y, de modo especial, Cayetano, que dedicó a esto la cuestión XI del Quodlibeto 1. Y, en lo que intuyo, ni Alejandro ni Rainerio dijeron lo contrario, dejando de lado otros más antiguos. Está ampliamente avalado por las palabras del concilio en el capítulo *Omnis utriusque sexus*, que empiezan: *Todo aquel que osara revelar el pecado conocido en confesión*, etc., donde se obliga a guardar secreto de todo pecado, sin excepción alguna. Y en verdad que no se requiere la contrición, ni siquiera la absolución, para que la acusación de los pecados sea verdadera confesión. La prueba es porque al igual que el bautismo fingido es verdadero bautismo y, revocada la ficción, cumple sus efectos en virtud de la forma cumplida, como afirma Agustín en el capítulo *Tunc valere*, también la confesión fingida es propiamente confesión, aunque no de modo perfecto. Por eso, de cualquier modo que resulte

sit perfecta. Quare quomodocumque sit ficta, scilicet quia non est contritio, vel non est integra, clauditur sub sigillo.

Et confirmatur. Nam ille qui incontritus accedit, praecipit ecclesia ut audiatur in confessione, et salubribus monitis adhibeantur ei consilia, ut habetur cap. Quod quidam. De poenitentiis et re., imo forte confessio illa satisfaceret praecepto ecclesiae, ut latius disputavimus in lectionibus super Quartum. Ergo huiusmodi confessionem vult ecclesia abscondi sub sigillo.

Et confirmatur 2, quia si incontritus integre confitetur, potest, adveniente contritione, absolvi ab eodem confessore, sine nova confessione, nisi longa forte intercesserit mora.

Quod si percontaris quod requiritur ut sit confessio. Respondetur quod satis est esse accusationem. Potest enim poenitens accusare se de peccato, dicens se non posse abstinere, petendo consilium, et auxilia a sacerdote. Et certe quod sic accusatur caelandus est, de quocunque crimine mundi, quantuncunque pernicioso, aut tertiae personae aut reipublicae, quamvis debet tunc sacerdos in genere admonere aut rempublicam, aut illum cui periculum imminet, ut caveat tali hora, aut tali loco, et dummodo fieri possit sine periculo revelationis personae. Quod si generalis admonitio non sufficit, nullatenus licet personam exprimere.

Et secundo principaliter arguitur quod quanquam peccatum sit perpetrandum, cadat sub sigillo. Nam si peccatum esset praeteritum, tunc, quamlibet confitens non esset contritus, sed esset impoenitens, nec esset absolvendus, illud caderet sub sigillo, ut Alexander illic ipse confitetur, quia sacerdos est iudex sitne contritio sufficiens ad absolutionem, necne. Ergo eadem ratione quamvis peccatum sit in futurum perpetrandum, cadit sub sigillo. Tam impoenitens enim est quem non poenitet praeteriti, quam qui tenax est propositi in futurum. Eo vel maxime quod, dum revelatur peccatum perpetrandum, simul revelatur praeteritum, puta si propositum deliberatum perpetrandi illud.

Et postremo arguitur. Si quis contritus confiteretur alia peccata, et postmodum consuleret sacerdotem an esset peccatum id quod invincibiliter putat non esse peccatum, puta occidere uxorem deprehensam in adulterio, aut certum contractum facere, et audiens esse peccatum, nihilominus non vult mutare propositum occidendi uxorem, si eam deprehenderit, abiitque perinde sine absolutione, profecto totum illud cadit sub sigillo.

Veruntamen sunt qui fingunt se accedere ad confessionem, et tamen non veniunt quo se accusent et remedium postulent animae suae, sed ut confessorem forte pervertant, aut favorem et auxilium petant perpetrandis flagitiis, ut temporibus nostris usuvenisse fertur, quibusdam, qui in pontificem conspiraverant. Et huiusmodi peccata caelanda non sunt, sed statim potius denuncianda.

imperfecta, sea porque falta contrición o porque no es íntegra, obliga a guardar el secreto.

Se confirma porque la iglesia manda oír en confesión a quien accede sin arrepentimiento, y ayudarle con las debidas amonestaciones, como dice el capítulo *Quod quidam*. Posiblemente tal confesión sirva para satisfacer el precepto eclesiástico de confesión, como discutiremos más ampliamente en las lecciones sobre el *libro cuarto de las Sentencias*. Por tanto, la iglesia desea que esta confesión obligue bajo sigilo.

Se confirma también, en segundo lugar, porque si el no contrito hace una confesión íntegra, puede ser absuelto por el mismo confesor cuando se arrepienta, sin que preceda una nueva confesión, de no haber transcurrido mucho tiempo por medio.

Quizá arguyes que se requiere que exista verdadera confesión. Pero respondemos que es suficiente que haya acusación. Puede darse que un penitente se acuse de un pecado que reconoce que no puede evitar y por ello pide consejo y ayuda al confesor. Al que así procede, hay que guardarle secreto, cualquiera que sea su pecado, aunque sea pernicioso a un tercero o a la sociedad, si bien en este último caso el sacerdote debe amonestar en general a las autoridades o a la persona que corre peligro para que estén precavidos tal día o en tal lugar, si ello puede hacerse sin peligro de revelar el secreto. De no surtir efecto tal amonestación general, no está permitido revelar el nombre del pecador.

La segunda prueba por la que el pecado futuro cae bajo secreto es la siguiente. Si el pecado fuera pasado, aunque el penitente no estuviera contrito y no recibiera absolución, obligaría el secreto, como reconoce Alejandro, porque el sacerdote actúa como juez, tanto si absuelve como si no. Pues bien, lo mismo se puede decir del pecado futuro, que cae bajo sigilo, por tanta mayor razón cuanto que el pecado futuro entraña un pecado pasado, que es el de una voluntad decidida a cometer un pecado.

Y, finalmente, se arguye porque si un penitente confiesa arrepentido sus pecados y, a continuación, consulta al sacerdote si algo que invenciblemente juzga que no es pecado, como por ejemplo, matar a su esposa aprehendida en adulterio o establecer un contrato injusto, pero al ser corregido por ser eso pecado, no tiene propósito de cambiar su conducta y, en consecuencia, marcha sin absolución, obliga el sigilo de todo esto.

Hay quienes fingen ir a confesarse, pero en realidad no vienen a acusarse y pedir la salud para sus almas, sino para pervertir al sacerdote o para pedir ayuda para perpetrar sus crímenes, como se cuenta que ha sucedido en nuestros días con algunos que atentaron contra el pontífice. Tales crímenes no parece que obliguen a secreto, sino más bien deben ser denunciados. Es de temer

Quod plurimum timendum est in crimine haeresis. Huiusmodi enim est versutia dogmatizantium, ut hac confessionis simulatione sacerdotes pervertere moliantur. Et in hoc casu verum habet vulgatus ille versiculus: est crimen haeresis, quod nec confessio caelat, nam si in confessione loqueretur, quae vere est accusatio, quamvis impoenitentis, falsissimus est, atque adeo christianis auribus indignus. Et de peccato hoc ultimo modo perpetrando loquitur Raynerius in titulo De poeni. et rem., et Alexander, cuius verba sunt: *peccatum quod quis confitetur ut perpetrandum non cadit sub sigillo, id est, quod ita confitetur, non ut se accuset, sed ut alium moveat, aut auxilium petat ad perpetrandum*. Nec Innocentius aliud opinatus est, ut egregie adnotavit Caie. opusc. citato. Nam postquam citavit opinionem dicentium quod peccata futura impoenitentis non cadunt sub sigillo, quia non dicuntur sacerdoti tanquam Dei ministro, subiungit: *Haec tamen ratio non placet, quia bene credimus quod sacerdos ut minister recipiat, etiam si confitens in peccato remanere proponat*. Quae verba aut non vidit, aut sinistre legit Panormitanus.

Unde ad argumentum quod recitat Alexander respondetur quod quamvis impoenitentia opponatur confessioni quantum ad absolutionem, atque adeo quantum ad perfectionem sacramenti, tamen non obstat quominus sit confessio sacramentalis, si modo revera sit accusatio, ut expositum est. Et ideo caelanda sunt peccata quae illic deteguntur.

Et ad confirmationem quam nos adiecimus, respondetur quod quamvis peccata impoenitentis non caelentur a Deo veluti peccata remissa, tamen si proferantur per modum accusationis ad petendum consilium vel auxilium, iam tunc disponunt et ordinantur ad veram poenitentiam. Et ita recipiuntur ab ecclesia, tanquam in sacramentali confessione.

[DUBIUM]

Alterum dubium est utrum in revelatione sigilli confessionis possit contingere peccatum veniale, ratione parvae quantitatis materiae, quemadmodum in furto, quod de genere suo est mortale, potest contingere peccatum veniale, ut si quis obolum furetur, atque adeo utrum eadem causa paucitatis materiae, liceat sigillum revelare gratia vitae servandae.

[3. CONCLUSIO]

Tertia conclusio. Non solum peccata omnia, tam venialia quam mortalia, verum et qualitates universae circunstantes, quae notitiam poenitentis quoquo modo suggerere possunt, directe concluduntur sigillo, atque adeo sub poena mortalis culpae caelanda sunt, sive illa fuerint de necessitate confessionis, sive ex levitate poenitentis prolata. Conclusio colligitur ex illis verbis

que esto suceda muchas veces con el crimen de herejía, pues hasta tanto llega la perversidad de sus fanáticos que intenten pervertir a los sacerdotes mediante confesiones simuladas. En estos casos, se cumpliría aquel dicho vulgar que reza: el crimen de herejía, ni la confesión lo oculta. Y es que si se cuenta en la confesión a modo de acusación, es falso por venir de un impenitente e indigno de un cristiano. De este pecado futuro es del que hablan Reinerio y Alejandro, que expresamente dice: *El pecado futuro que uno confiesa no cae bajo sigilo, es decir, del que uno se confiesa, no acusándose, sino para inducir a otro o para pedir ayuda para perpetrarlo*. Tampoco Inocencio dijo lo contrario, como profundamente advirtió Cayetano en el opúsculo citado, pues, tras recoger la opinión de quienes dicen que los pecados futuros no caen bajo sigilo porque no se dicen al sacerdote como a ministro de Dios, añade: *Esta prueba no convence, pues con razón pensamos que el sacerdote acoge al penitente como ministro, aunque el penitente no tenga arrepentimiento*. Estas palabras o no las vio o no las entendió el Panormitano.

Al argumento que aduce Alejandro, se responde que, si bien la impenitencia se opone a la confesión en lo que afecta a la absolución y al sacramento completo, no obsta, sin embargo, para que exista confesión sacramental, mientras haya acusación, como dijimos. Por tanto, hay que guardar los secretos que se conocen en tal caso.

Y respecto a la confirmación, que de nuestra parte añadimos, hay que responder que, si bien los pecados del impenitente no los guarda Dios como los pecados perdonados, pero, si se confiesan a modo de acusación para pedir consejo o auxilio sobre los mismos, ya son disposición e inicio de la confesión y, en consecuencia, la iglesia los considera como si fueran manifestados en confesión sacramental.

[DUDA]

Otra duda versa sobre si la revelación del sigilo sacramental puede constituir pecado venial, en razón de la parvedad de materia, como un hurto, que sólo es pecado mortal por la materia, puede ser sólo venial, como cuando se roban unos céntimos. En este caso, y tratándose de parvedad de materia, el sigilo no obligaría con peligro de la vida.

[CONCLUSIÓN TERCERA]

La tercera conclusión es: EL SIGILO SACRAMENTAL AFECTA NO SÓLO A TODOS LOS PECADOS VENIALES O MORTALES, SINO TAMBIÉN A TODAS LAS CIRCUNSTANCIAS QUE PUEDEN SERVIR PARA SEÑALAR AL PENITENTE. POR TANTO, OBLIGA EL SIGILO BAJO PECADO MORTAL, TANTO SI SE MANIFESTARON POR NECESIDAD DE CONFESIÓN, COMO SI LO FUERON POR ESPONTANEIDAD DEL PENITENTE.

cap. Omnis utriusque sexus: *Caveat omnino* (scilicet sacerdos) *ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem*[42]. Hac conclusione comprehenduntur primo peccata venialia, quae licet non sint de necessitate confessionis, nihilominus caelanda sunt. Item locus et tempus, ut si homicida mihi est confessus, revelatio esset dicere: Petrus tali hora fuit in tali loco (puta ubi factum fuit homicidium) si inde possit coniecturi illum esse homicidam. Item personae consortes. Aliquando enim est necessarium poenitenti consortes patefacere, ut puella quae fecit stuprum cum patre non satis confitetur se fecisse stuprum, nisi exprimat: cum patre, quia id perquam multum auget, ut docet S. Thomas in 4, d.16, q.3, ad ultimum argumentum totius quaest. Et tunc pater caelandus est a sacerdote, sicut puella. Imo quamvis puella ex levitate et sine aliqua necessitate exprimeret consortem, ut si confiteretur fornicatam fuisse cum Petro. Quia licet illa persona non esset de necessitate aut commoditate confessionis, tamen efficitur postea necessaria ad contegendum peccatum poenitentis.

Sed arguitur quod haec omnia revelare non sit peccatum mortale. Primo. In aliquo quocumque peccato ex genere suo mortali potest contingere peccatum veniale, ratione paucitatis materiae, praeterquam in periurio, imo contra materiam fidei potest esse tam leve verbum, ut non sit nisi veniale. Ergo prodere poenitentem qui mentitus est iocose, non erit nisi peccatum veniale. Et confir. In revelatione sigilli potest esse veniale ex defectu deliberationis ut si quis motu subito illud reseraret. Ergo eadem ratione, propter paucitatem materiae potest esse veniale.

Respondetur primo quod si sacerdos detegeret minimum veniale, ut constaret illud audisse in confessione, puta quia ut (sic pro: aut) sacerdos exprimat Petrum sibi confessum esse, aut quia audientes id coniiciunt, peccatum est mortale gravissimum, adeo ut mortem deberet perpeti sacerdos, antequam id detegeret. Probatur, quia quamvis id quod detegitur tenuissime laedat famam, tamen sacramentum gravissimum recipit detrimentum. Deterreret enim homines a confessione si suspicarentur, vel in minimo, detegendam esse confessionem.

Sed quid si in Francia audivi confessionem Petri, quem hic coram illis quibus notus est dico fecisse peccatum veniale, non tamen suspicantur me audisse in confessione?

Forte esset probabile illam revelationem non esse peccatum mortale, quia est in re minima. Mihi tamen verisimilius est esse mortale. Nam quamvis in revelatione secretorum saecularium frequenter contingere possit peccatum veniale in re parva, tamen sacrosanctum sigillum non permittit ut, vel in mini-

42. *Decret. Greg. IX*, l.V, tit.38, c.12.

La conclusión está tomada de las palabras del capítulo *Omnis utriusque sexus*: *Cuide sobremanera el sacerdote de no dañar al pecador con palabra, con signo o de cualquier otro modo.* En esta conclusión se incluyen en primer lugar los pecados veniales, que, aunque no son de necesidad de confesión, obligan a sigilo. Pero también las circunstancias de lugar y tiempo, por ejemplo, si he confesado a un homicida, sería revelar el pecado decir que Pedro estuvo en tal hora en tal lugar, donde se cometió el homicidio, pues así se conjetura que fue el homicida. También las personas familiares. Sucede, en efecto, que a veces es necesario que el penitente revele personas familiares, por ejemplo, la joven que cometió estupro con el padre debe confesar explícitamente que fue con el padre, pues esto agrava sobremanera el pecado, como señala Sto. Tomás (*In IV Sent.*, d. 16, q.3). En este caso, el secreto sobre esta circunstancia familiar obliga al sacerdote y a la joven. Pero lo mismo diríamos si el pecado se hubiera cometido con otra persona y la hubiera revelado la penitente sin que fuera necesario en la confesión, pues, aunque no se trate de algo necesario para la confesión, sí es necesario para guardar el secreto del penitente.

Pero hay argumentos que parecen concluir que revelar estas circunstancias no es pecado mortal. El primero es que en cualquier pecado mortal por su materia, puede transformase en venial por la parvedad de materia, excepto en el perjurio, y hasta en materias de fe pueden proferirse palabras tan leves que sólo incurran en pecado venial. Así, descubrir a un penitente que mintió por broma, es sólo pecado venial. Esto se confirma porque la revelación del sigilo puede hacerse indeliberadamente y como sin pensarlo y entonces es venial por falta de deliberación. Parece, por tanto, que lo mismo puede ocurrir por levedad de materia.

Se responde que si el sacerdote revela cualquier falta venial, que consta que conoce por confesión, como es en el caso de revelar que oyó a Pedro en confesión o que los demás presumen que es así, es un pecado mortal muy grave, y el sacerdote debiera aceptar la muerte antes de revelarlo. Y la prueba es que, si bien lo que se revela sólo lesiona muy levemente la fama, pero el sacramento sufre un grave daño, cual es el alejar a los hombres de la confesión, porque sospechan que la confesión será conocida aunque sea en lo pequeño.

Pero qué decir si, por ejemplo, oí en Francia a la confesión de Pedro, del que aquí digo a quienes le conocen que cometió una falta venial, pero no imaginan que lo conociera por confesión.

Quizá es probable que decir eso no es pecado mortal, pues es materia muy leve. Pero a mí me parece más verosímil que es un pecado mortal, pues, aunque la revelación de secretos humanos en asuntos leves es frecuentemente pecado venial, pero tratándose del sigilo sacramental no cabe la menor revelación sin cometer pecado mortal. Y la prueba es que en el canon citado se afirma en

ma materia, citra mortale violetur. Et probatur: quia in dicto capite universaliter dicitur, quod qui peccatum in confessione detectum revelaverit perpetuam agat poenitentiam. Perpetua tamen poenitentia non decerneretur nisi pro gravissimo peccato mortali.

Secundo arguitur quod non sit necessarium sub poena peccati mortalis caelare personas revelatas in sacramento. Caelare alias personas non est necessarium, nisi quatenus ex revelatione aliarum, sequeretur revelatio poenitentis (nam in dicto capitulo solum cavetur ut non reveletur persona poenitentis), sed saepe possent revelari peccata aliarum personarum sine revelatione poenitentis. Ergo tunc revelatione illarum non violaretur sigillum. Probatur minor. Puella temere et sine necessitate nominat personam consortem delicti, et quanquam sacerdos postea dicat Petrum esse fornicarium, nulla inde oriretur suspitio id admississe cum tali puella. Et addamus: nec posse unquam suspicari id sacerdotem novisse in confessione (nam alias gravissimum esset peccatum scandali, in detrimentum confessionis).

Responderetur quod peccata quae poenitens aliena detegit in confessione, non solum sunt caelanda quando per illa revelarentur peccata poenitentis, sed etiam per se, quia quomodocumque revelarentur, deterrentur homines a confessione. Plebeii namque indocti confitendi multa temere revelant aliena peccata, quae si non caderent sub sigillo, esset periculosa confessio. Et credo sacerdotem ea revelantem incurrere poenas canonis. Hoc enim est prodere poenitentem, non solum detegere peccata quae ad ipsum pertinent, sed quaecunque ille protulit in confessione, atque adeo mori debet antequam ea patefaciat.

Sed numquid permittitur sacerdoti in genere ea propalare quae in confessione audivit?

Panormitanus in dicto capitulo Omnis utriusque sexus dicit, nec peccatum in genere posse in publicum proferri citra fractionem sigilli, quamvis nulla inde oriatur suspitio personae. *Nam habetur* (inquit) *in textu quod qui peccatum in poenitentiali iudicio detectum revelaverit, perpetuam agat poenitentiam.* Sed tamen absque ulla haesitatione credendum est contra Panor. et satis esset ad ipsum convincendum universalis consuetudo. Passim enim sacerdotes proferunt quae audierunt in confessione, non solum ad capiendum consilium, sed in colloquiis, nec tamen censentur fractores sigilli, quando nec minimum timetur periculum revelationis personae. Imo quamvis dicant illud aliquando audisse in confessione, non est fractio sigilli, nec peccatum de se mortale, si fiat sine scandalo. Quamvis id fieri non debeat.

Et ad argumentum Panormitani respondetur quod illud verbum: *quoniam qui peccatum in poenitentiali iuditio detectum*, etc., reddit causam verbi prae-

general que quien revelare un pecado conocido en confesión, haga perpetua penitencia. Pues bien, imponer una penitencia perpetua sólo es comprensible en caso de pecados mortales.

Hay un segundo argumento para probar que no obliga a pecado mortal guardar secreto de las personas conocidas en confesión. El guardar secreto sobre terceras personas en la confesión no obliga más que en el caso de que darlas a conocer implicara que se descubría al penitente, pues en el canon citado no se habla más que la prohibición de revelar la persona del penitente. Ahora bien, sucede que muchas veces pueden revelarse los pecados de otras personas, sin que por ello se revele el penitente y entonces no se violaría el sigilo. La menor del argumento se prueba porque la joven que levemente y sin ser necesario para la confesión, dice el nombre del cómplice en su delito, no parece que quede dañada porque el sacerdote, en otra ocasión, diga que Pedro es fornicario, pues nadie deduce que sea la joven su cómplice. Y hasta se podría añadir: nadie sospecha que eso lo conoce el sacerdote por confesión, ya que lo contrario sería un grave escándalo, con daño para el sacramento.

Se responde que los pecados ajenos revelados en confesión no deben revelarse nunca, y no sólo cuando al revelarlos se revelaría también al penitente. Y es que sucede que la gente sencilla e indocta suele contar en la confesión pecados ajenas, los cuales, si no cayeran bajo sigilo, volverían peligrosa la confesión. Creo, por eso, que el sacerdote que las revelara incurriría en las penas canónicas, pues lo que éstas llaman dañar al penitente no es sólo revelar sus propios pecados, sino todo lo que él expuso en la confesión. Por tanto, hay que preferir morir antes que revelarlo.

Pero, ¿le está permitido al sacerdote hablar genéricamente de lo que oyó en confesión?

El Panormitano dice en el citado capítulo *Omnis utriusque sexus* que nunca puede el sacerdote hablar genéricamente del pecado sin infringir el secreto, aunque no puede sospecharse del pecador, porque el texto canónico dice que *quien revelara un pecado conocido en confesión, debe hacer penitencia perpetua.* Sin embargo, hay que pensar sin duda alguna lo contrario de lo que dice el Panormitano y basta para convencerse de ello la costumbre universal contraria. Con frecuencia, en efecto, los sacerdotes hablan de lo oído en confesión, tanto para aconsejarse, como en coloquios entre ellos y no por ello son tenidos como infractores del sigilo, cuando no hay el menor peligro de que con ello se conozca a los pecadores. Ni siquiera cuando dicen lo que oyeron en una confesión rompen el sigilo ni cometen pecado mortal, de no haber escándalo, aunque no debieran hacerlo.

Al argumento del Panormitano se responde que la frase: *Quien revelare un secreto conocido en confesión...*, enuncia la causa de la frase anterior: *Cuide aten-*

cedentis: *Caveat autem omnino sacerdos ne prodat peccatorem*. Et ideo non frangit quis sigillum revelando peccatum, nisi applicatum ad personam.

Et confir. Quia si revelatio peccati in genere esset fractio sigilli, tunc non liceret illo modo in genere revelare, nec ad capiendum consilium, sine licentia poenitentis, quod tamen est falsum, ut patet ex verbis eiusdem textus, et in cap. Officii eo tit.

Ex quo sequitur quod quamvis dicat Petrus rite confessus est mihi sua peccata, non revelo confessionem, dummodo nullam speciem nominem, etiam si sint publicae meritricis, aut latronis. Sed si non absolvi, non possum interrogatus dicere: non absolvi, quamvis ut inquit Caietanus in Summa verbo Confessor: qui illud diceret, non esset proprie fractor sigilli, ut incurreret poenas canonis, nisi speciem peccati exprimeret propter quod non absolvit. Debet tamen sacerdos tunc respondere: feci officium meum, vel aliud simile.

Caetera vero quae nec sunt peccata, nec circunstantiae quibus peccatum perpendatur, quamvis narrentur in confessione, nullo modo cadunt sub sigillo. Cavendum tamen est ne passim sacerdotes quoquo modo loquantur, sales de confessionibus in colloquiis spargendo. Nam, praeter scandalum, saepe usu venire solet, ut illi in aures poenitentium perveniant, unde graviter offenduntur. Imo nec poenitentes laudibus commendent. Primo, quia laus unius quandoque est revelatio confessionis alterius, ut si quis audivit duas sorores, unam solum commendat pudicitiae, alteram subinde tacendo notat impudicitiae. Et praeterea quia inde praebetur ansa, levissimis praesertim mulierculis, mentiendi in confessione, quo se commendent apud sacerdotes. Et maxime cavendum est quando quis de aliquo secreto crimine petitur, ne id via confessionis tractetur, ut si vir suspicatus adulterium uxoris, petat ab ea ut confiteatur sacerdoti qui de eius licentia certum faciat maritum, nullatenus admittendum est. Nam adultera, quo se purgaret, facile mentiretur in confessione.

[DUBIUM]

Tertium dubium est de personis aliis quae, praeter sacerdotem, tenentur obire, sigilli gratia servandi.

[4. CONCLUSIO]

De quo sit quarta conclusio. Quamvis solus sacerdos proprie teneatur custodire sigillum sub poenis canonice decretis, tamen multi alii tenentur servare secretum confessionis, etiam non obstante periculo mortis. Conclusio communis est S. Thomae, et doctorum in 4., d.21. Probatur prima pars. Nam in

tamente el sacerdote de no dañar al pecador. Es decir, no se infringe el secreto revelando el pecado si no se alude al pecador.

Y se confirma porque si revelar un pecado en general fuera infringir el sigilo, no estaría permitido ni para aconsejarse, previa licencia del pecador, lo cual es falso, como se deduce del texto citado y del capítulo *Officii*.

De aquí se sigue que si digo que Pedro me confesó correctamente sus pecados, no revelo la confesión, mientras no cite ninguna especie de pecados, aunque sean de una pecadora o un ladrón públicos. En cambio, si no le absolví, no podría decir: No le absolví, aunque quien esto dijere no rompería propiamente el sigilo, ni incurriría en las penas canónicas, como dice Cayetano en la *Suma*, mientras no señale la especie de pecado por la que no le absolví. Sería, sin embargo, mejor que el confesor se limitara a decir: cumplí debidamente con mi oficio, o algo semejante.

Las demás cosas que se narran en la confesión, fuera de los pecados y las circunstancias que les confieren moralidad, no caen bajo sigilo. Pero eviten los sacerdotes hablar con frecuencia de estas cosas, regando de anécdotas de la confesión sus charlas. Y es que, además del posible escándalo, es frecuente que esas cosas lleguen a oídos de los penitentes, que posiblemente se ofenderían por ello. Como tampoco alaben a sus penitentes, pues la alabanza de uno muchas veces es vituperio de otros, como ocurre si un confesor de dos hermanas alaba el pudor de una de ellas, parece que es tachar de falta de pudor a la otra. Y, además, porque así se da ocasión a algunas mujerzuelas de mentir en la confesión para que el sacerdote les tenga en buena estima. Y, sobre todo, hay que tener cuidado que cuando alguien investiga un crimen secreto, use la vía de la confesión, por ejemplo, si el marido sospecha adulterio en la mujer, le manda confesarse con un sacerdote quien, con su permiso, certificará del asunto al marido. En modo alguno, se puede admitir esto, pues entonces la adúltera mentiría en la confesión para librarse de la sospecha del marido.

[DUDA]

La tercera duda versa sobre otras personas, fuera del sacerdote, que están obligadas a morir antes de romper el sigilo sacramental.

[CONCLUSIÓN CUARTA]

Sobre esto dice la conclusión cuarta: AUNQUE SÓLO EL SACERDOTE ESTÁ OBLIGADO PROPIAMENTE A GUARDAR EL SIGILO BAJO LAS PENAS CANÓNICAS, OTROS MUCHOS TAMBIÉN ESTÁN OBLIGADOS AL SECRETO DE CONFESIÓN, INCLUSO CON PELIGRO DE MUERTE.

Es una conclusión común en Sto. Tomás y en los doctores a propósito de la distinción 21 del *IV de las Sentencias*. La primera parte se prueba porque

dicto cap. Omnis utriusque sexus solus sacerdos est qui iubetur servare sigillum, cui subinde decernuntur poenae fractionis, et quia poenae legis non sunt ampliandae, fit ut ille solus incurrat poenam depositionis et perpetui carceris. Et 2 pars probatur. Sunt enim multi praeter sacerdotem qui iure, et multi qui iniuria audiunt confessionem, qui proinde tenentur servare secretum, ut interpres, quando poenitens et sacerdos non sunt eiusdem linguae; et laicus, cui quis in extrema necessitate, ubi non est copia sacerdotis, confitetur; et praelatus, a quo sacerdos casum reservatum petit; et magister quem consulit, dum imprudentia confessoris deprehendunt poenitentem; item laicus qui fraude et dolo personam induit sacerdotis, ut confessionem alterius audiat. Hi enim universi mortaliter, et quidem graviter peccarent, si secretum panderent confessionis, atque adeo mortem et quodcunque aliud damnum perpeti debent, antequam id manifestent. Non tamen in omnibus esset delictum aequale. Interpres namque non est persona necessaria confessioni, nemo enim (ut dicebamus supra Quartum, d.17) tenetur per interpretem confiteri. Nam ut probe inquit Caietanus in Summa verbo Confessio, nemo tenetur confiteri nisi sacerdoti, qui solus habet claves cognoscendi et remittendi peccata. Et ideo cum quis per se non potest confiteri, non tenetur alteri se pandere. Eo vel maxime quod peccata quae dicuntur interpreti, non denunciantur tanquam confessori, quippe qui non fungitur vice confessoris, sed agit partes poenitentis. Obidque quando quis per se non potest confiteri, censensum est, quantum ad necessitatem, ac si non esset copia confessoris. Nihilominus licitum est confiteri per interpretem, et quandoque salutare, utputa quando adest interpres cui tuto possit commiti tam altum secretum. Quod dum interpres violat, quacunque id causa fiat, quamvis non incurrat poenas canonis, committtit tamen sacrilegium, quia, cum illud sit verum sacramentum, violator est rei sacrae. Quare mori constringitur antequam violet.

At, confessionem fieri laico, ubi non est copia sacerdotis, multo minus necessarium est in quacumque necessitate. Nam, quamvis Augustinus dicat tantam esse vim confessionis, ut ubi non est copia sacerdotis, facienda sit proximo De poeni. d.1 cap. Quem poenitet, et d. 6, cap. 1, non tamen insinuat esse praeceptum, sed solum id consulit, ut merito verecundiae maiorem gratiam consequatur apud Deum. Imo vero iam non est tanta consuetudo huiusmodi confessionis, quanta in primitiva ecclesia. Nec forsan est consilium. Tametsi eam non damnaverim, mansit enim consuetudo solum inter nautas. Quare laicus cui sit huiusmodi confessio, si fidem secreti frangat, nec incurrit poenas canonis, nec proprie est sacrilegus. Tenetur tamen pro nulla causa mundi infringere, nec pro bono publico (pro quo teneretur si id alio secreto, etiam sub iuramento, suscepisset), sed tenetur prorsus caelare ac si fuisset sacramentalis con-

en el capítulo *Omnis utriusque sexus* es sólo al sacerdote a quien se le manda guardar el sigilo y a quien se le imponen las penas y como las leyes penales no deben ampliarse, se deduce que sólo a ellos les afectan las penas de deposición y de cárcel perpetua. La segunda parte se prueba porque, además del sacerdote, hay otros que justamente oyen las confesiones y otros que las oyen injustamente, todos los cuales están obligados al sigilo, como son el intérprete si sacerdote y penitente no hablan la misma lengua, y el laico, a quien uno se confiesa en caso de extrema necesidad, y el prelado, a quien acude el sacerdote en pecados reservados, y el laico que fraudulenta y dolosamente simula ser sacerdote para oír la confesión. Todos ellos pecarían con grave pecado mortal si rompieran el secreto de la confesión y, por lo mismo, están obligados a sufrir la muerte antes de revelarlo. Pero es cierto que el pecado no sería igual en todos los casos. El intérprete, por ejemplo, no es persona necesaria en la confesión, pues nadie está obligado a usar intérprete en la confesión, como expusimos en el *libro IV de las Sentencias* (d. 17), porque, como acertadamente dice Cayetano en la Suma, no estamos obligados a confesar más que al sacerdote que tiene las llaves de conocer y juzgar los pecados y, si alguien no puede personalmente confesarse, no está obligado a hacerlo por intermediario, tanto más que los pecados que se dicen al intérprete no se le dicen como a confesor, pues él suple al penitente, no al confesor. Por consiguiente, cuando uno no puede confesarse personalmente, se procede, en cuanto a la necesidad de la confesión, como si no hubiera confesor disponible. No obstante, es lícito usar de intérprete en la confesión, y, a veces, es saludable, cuando, por ejemplo, existe intérprete a quien confiadamente se le puede encomendar un secreto tan importante. Si el intérprete viola el secreto, por cualquier causa que lo haga, comete un sacrilegio, aunque no incurra en las penas canónicas, pues, al ser verdadero sacramento, se ha cometido un sacrilegio. Y él está obligado a sufrir muerte antes de revelarlo.

En cuanto a la confesión hecha al laico cuando no hay sacerdote, hay que decir que todavía es menos necesaria. Aunque Agustín diga, en el capítulo *Quem penitet* y en el capítulo primero de la distinción 6 del *De poenitentia,* que es tan grande el valor de la confesión que, cuando no hay suficientes sacerdotes, debe hacerse a un laico, no lo hace porque sea precepto, sino que lo aconseja para que el mérito de la vergüenza sufrida acreciente la gracia de Dios. Y hoy ya no es tan común esa costumbre como lo era en la iglesia antigua. Quizá tampoco sea un consejo. Aunque no la condeno, esa costumbre ha permanecido sólo entre marineros. En todo caso, el laico a quien se hace la confesión no incurre en las penas canónicas ni es sacrílego si revela el secreto, pero no puede infringir el secreto por ninguna causa de este mundo, ni siquiera por el bien público, el cual excusaría de guardar el secreto si fuera otro secreto no

fessio, atque adeo mori potius quam detegere. Praelatus vero, a quo confessor petit casum reservatum, si inciderit in suspitionem poenitentis, multo maiori vinculo teneretur servare secretum, quam praefatae personae, utpote cum sit in tali casu persona necessaria, sine qua confessio perfici non potest. Imo quodam modo est confessor, quamvis non ita proprie sicut ille qui confessionem audit. Et ideo nec debet inquirere, nec aliquid demoliri adversus personam illam, magis quam eius confessionem audivisset. Ille tamen doctor quem sacerdos consulit, non tam arcte tenetur ut praelatus, quia non est necessaria persona. Nihilominis adhuc tenetur sicut interpres sub reatu mortali, mori potius quam secretum pandat. Imo si quis forte papyrum reperiret, qua quispiam peccata scripsit ad confitendum, caelare strictissime tenetur. Nec illa sunt quoquo modo in forum exteriorem deferenda.

At quamvis poenitens teneatur etiam quodam modo confessionem caelare, ut dicit Palu., tamen caelatio huiusmodi nihil pertinet ad sigillum. Sed solum quia tenetur poenitens non detrahere sacerdoti revelando poenitentiam, aliasque eius admonitiones, nisi forte ad capiendum consilium, quando se sentit sacerdotis imprudentia nimis oneratum.

[DUBIUM]

Quartum et postremum dubium est postquam nec ad vitandum mortem licet revelare sigillum, utrum alia quaevis possit excogitari causa, ob quam ius fuerit illud aperire. Nam Altisidiorensis antiquus author 4, p. Cap. De confess. q. De sigillo, dicit quod quando ex secreto confessionis magnum periculum emineret ecclesiae, licitum esset, de licentia episcopi, illud denunciare. Ubi citat distinctionem antiquorum, videlicet aliud esse sigillum infringere, aliud aperire. Primum enim sonat vitium, ut puta sine causa revelare, alterum vero designat virtutem. Sed (salva authoriate gravissimi doctoris) et S. Thomas et omnes in 4. d. 21, missam fecerunt opinionem illam.

[5. CONCLUSIO]

Unde statuimus conclusionem quintam universalem. Nulla prorsus de causa fas est sigillum aperire. Probatur, quia, ut iam saepe insinuavimus, nullum potest unquam tam grave periculum eccesiae imminere, quam sublatio sacramenti confessionis, quod, ut ait Hieronymus, secunda tabula est post naufragium, et cum, sublato sigillo, tollitur subinde confessio, fit ut quemadmodum, nec papa, nec tota ecclesia possit pro quavis excogitata causa in praecepto divino confessionis dispensare, ita nec possit dispensare in sigillo.

confesional, incluso bajo juramento, pues el secreto le obliga como si fuera secreto sacramental y por eso debe guardarlo aun con peligro de la vida. Por otra parte, el prelado, a quien el confesor acude en un caso reservado, si sospecha quién es el pecador, está obligado al secreto con mayor exigencia que las personas antes citadas, pues él es persona necesaria en la confesión, que no puede completarse sin su oficio, y, en cierto modo, él mismo es confesor, aunque no en el mismo sentido que quien oye la confesión. Por eso, no debe investigar ni tramar algo contra el penitente, al igual que el confesor. Finalmente, el doctor a quien consulta el sacerdote, no está tan sujeto al secreto como el prelado, pues no es persona necesaria en la confesión, pero también está obligado bajo pecado mortal, al igual que el intérprete, a dar la vida antes de revelar el secreto. Y en el caso de que alguien encontrara un papel en el que uno escribió los pecados para confesarse, estaría obligado a guardar estricto y esas cosas no pueden llevarse al foro externo.

El penitente, si bien está obligado a guardar secreto, como dice el Paludano, pero su silencio no forma parte del sigilo sacramental. Está ciertamente obligado a no desacreditar al sacerdote revelando la penitencia o sus amonestaciones, a no ser para pedir consejo en el caso de que se sintiera muy gravado por la imprudencia del sacerdote.

[DUDA]

La cuarta y última duda es si, concedido que no sea lícito revelar el secreto para evitar la muerte, puede haber alguna causa en que hubiera derecho a revelarlo. El Altisiodorense, autor antiguo, dice que sería lícito denunciar, con licencia del obispo, cuando el secreto de la confesión pusiera en peligro grave a la iglesia. Y es entonces cuando recoge la distinción de los antiguos entre infringir el secreto y abrir el secreto: lo primero designa un vicio, pues es revelar algo sin causa, pero lo segundo puede ser una virtud. Pero, salvada la autoridad de tan célebre doctor, Sto. Tomás y demás doctores hacen caso omiso de esa opinión en la distinción 21 del *libro IV de las Sentencias*.

[CONCLUSIÓN QUINTA]

Establecemos la quinta conclusión universal: POR NINGUNA CAUSA ESTÁ PERMITIDO ABRIR EL SIGILO SACRAMENTAL.

Se prueba porque, como ya hemos repetido, no hay mal tan grande que pueda sobrevenir a la iglesia como la desaparición del sacramento de la confesión, que, como dice Jerónimo, es como la segunda tabla después del naufragio y como roto el sigilo, desaparece la confesión, sucede que, como ni el papa ni toda la iglesia podrían dispensar por causa alguna del precepto divino de la confesión, tampoco del sigilo que va unido a él.

Et confirmatur. Quia si pro aliquo periculo vitando liceret revelare confessionem, maxime dum quis confiteretur de contagiosa haeresi, qua populus contaminatur. Sed tunc non. Ergo. Probatur minor. Nam dato opposito deterrerentur homines a confessione, quare non solum periret sacramentum necessarium ecclesiae, sed etiam tolleretur illud idem remedium obviandi haeresibus. Nam tunc absconderent se haeretici, ut nec in confessione, alicui se crederent, cum tamen si fiat illis integra potestas confitendi, possint sacerdotes, et illis, salutaribus monitis mederi et bono communi consulere, praedicando in genere contra haereticos, et in genere, citra omnem suspitionem personae, admonendo inquisitores, et publicam potestatem.

[DUBIUM PRIMUM]

Sed sunt dubia nonnulla quae adversus hanc conclusionem movere quempiam possunt. Primum. Si sacerdos novit in confessione affinitatem inter Petrum et Mariam, aut quodvis aliud impedimentum matrimonii contrahendi, a quo publice illi petant matrimonio iungi, videtur sacerdos ille non posse huiusmodi matrimonium celebrare, cum sint iure prohibiti contrahere. Item si episcopus novit in confessione irregularitatem illius qui petit ordinari, atque adeo si abbas vel prior novit in confessione suppriorem esse perniciosum domui, debet eum amovere, et tamen huiusmodi sacerdotes videntur quodammodo confessionem revelare, nam demus notum esse omnibus eiusmodi poenitentes confessos esse illis, nec alia publica habere impedimenta, quibus arceantur a matrimonio, ab ordinibus, aut ab officio. Praesertim quia sacerdos, nec ipsi poenitenti post absolutionem, exprobare potest quae in confessione audivit.

Pro decisione huiusmodi casuum, atque aliorum id genus, quod doctores in 4. d. 21, plures accumulant, notandum est opinionem fuisse Henrici Gandensis 8 quol. q. 18, quod sacerdos in nullo casu potest se aliter habere cum poenitente post confessionem, quam ante, nec potest se iuvare aliquo modo a notitia confessionis, sed cuncta debet gerere, ac si prorsus ignoraret conscientiam poenitentis. Quam sententiam, nec S. Thomas, nec Ricardus, nec Scotus (et quidem merito) recipiunt. Sed quia casus sunt in quibus observanda est doctrina Henrici, et casus, rursus, in quibus est reiicienda hac regula, ut puto, utendum est in hac parte.

[REGULA]

Sacerdotes, propter scientiam quam habent in confessione, non possunt postmodum privare poenitentem eo, ad quod habet quodam modo ius acquisitum, sed tamen in gratuitis, ubi habent liberam potestatem, possunt eum et

Se confirma porque, de ser lícito en algún caso revelar la confesión para evitar un peligro, eso ocurriría en el pecado de la herejía contaminadora a todo el pueblo. Pero ni siquiera en este caso es lícito. Luego queda firma la conclusión. La menor se prueba porque en tal supuesto los hombres aborrecerían la confesión, con lo cual desaparecería un sacramento necesario a la iglesia y con ello el remedio contra los herejes, quienes se esconderían, de modo que ni siquiera en la confesión se confiaran a alguien, mientras que si los sacerdotes gozan de esa plena potestad de confesar, pueden curarles con amonestaciones saludables y, al mismo tiempo, procurar el bien común predicando genéricamente contra los herejes y, en general, impulsando a los inquisidores y los poderes públicos, sin que levanten sospechas del penitente.

[DUDA PRIMERA]

Hay muchas dudas que podrían levantarse contra la anterior conclusión. La primera es que si el sacerdote detecta por confesión que hay impedimento de afinidad entre Pedro y María, o cualquier otro impedimento para el matrimonio que solicitan contraer al sacerdote, parece que éste no puede asistir al matrimonio, pues tienen impedimento. Lo mismo sucede si el obispo conoce por confesión la irregularidad de quien solicita la ordenación, y también si el abad o prior conocen por confesión que el subprior es pernicioso al convento, parece que deben removerlo del cargo. Pero en tal caso parece que se revela el secreto sacramental, porque damos por supuesto que todos saben que esos se han confesado con ellos y que los impedimentos del matrimonio o de las órdenes no son públicos. Recuérdese que el sacerdote no puede reprochar al penitente lo que le ha oído, una vez que lo absuelve.

Para decidir estos casos y otros del mismo género que acumulan los doctores a propósito del *libro IV de las Sentencias*, en la distinción 21, hay que tener en cuenta la opinión de Enrique de Gante, que el sacerdote no puede comportarse con el penitente de modo distinto a como lo hacía antes de la confesión, ni puede aprovecharse en nada de lo oído en confesión, sino que debe actuar como si ignorara por completo la conciencia del penitente. Pero esta opinión no la siguen ni Sto. Tomás, ni Ricardo, ni Scoto, y con razón. Pero, como hay casos en que hay que cumplir lo que enseña Enrique y otros en que hay que separarse de su opinión, opino que puede darse una regla en esta materia.

[REGLA]

La regla es que los sacerdotes no pueden privar al penitente, en virtud de la ciencia que tienen por confesión, de aquello a lo que tiene derecho adquirido. Pero en cosas gratuitas, que son de libre disposición, pueden privarle o no

privare et non admittere. Exempli gratia. Sacerdos qui in confessione novit impedimentum matrimonii, si non est parochus, potest, et debet se excusare, quia non tenetur matrimonium ministrare, (nisi forsan non posset se excusare sine periculo revelationis confessionis, nam tunc deberet eos coniungere) si tamen est parochus qui alias tenetur, tunc, quamvis posset se excusare sine periculo revelationis confessionis (ait Petrus de Palude) nihilominus debet eos coniungere, quia habent in foro exteriori ius petendi ab illo, quemadmodum (inquit Adrianus) deberet ministrare sacramentum occulto peccatori petenti publice, ut supra dictum est. Sed profecto crediderim, contra Petrum de Palude, quod si parrochus posset citra omnem suspitionem aliqua arte impedire illud matrimonium, probe faceret. Item si episcopus, dum publice ministrat ordines, videt accedentem eumque scit in confessione esse irregularem, aut alias indignum, de quo tamen examinatores testantur esse dignissimum, et asscriptum albo ordinandorum, tunc debet eum ordinare, quia habet ius quodammodo in publico petendi, nisi forte citra omnem suspitionem posset illum aliqua arte dimovere. Atvero si ante illum articulum temporis subditus ille peteret examinari et recipi ad ordines, posset et deberet episcopus illum excludere, praetexendo alias causas. Imo si aliter nequiret, posset pro libito non admittere, postquam est ei liberum admittere quos voluerit. Quemadmodum praelatus in conventu, quamlibet consilio patrum destinentur religiosi ad ordines (quia non compellitur iure praesentare quos patres censent) potest repellere illum quem in confessione scit irregularem, aut alioqui indignissimum, assignando alias causas. Nec hoc est revelare confessionem, quia possent alii suspicari praelatum id facere ex odio aut malevolentia. Praeterea si provincialis novit per confessionem, priorem, aut guardianum in ordinibus mendicantibus, scelerosum esse et perniciosum conventui, quia huiusmodi officium non est ad nutum amovibile, non potest provincialis priorem amovere, sed in confessione admonere ut cedat officio, vel quaerere alias causas ob quas posset in iudicio eum privare, dummodo inquisitio non capiat ansam a confessione. Si tamen officium est ad nutum amovibile, ut si praelatus vicarium suum aut magistrum noviciorum novit in confessione perniciosos esse, tunc potest certe, et debet illos amovere, vel dando alias causas, puta quia festi sunt, vel subditis iam satietatem fecerunt et taedium, vel quia vult instituere alios qui sunt sibi magis amici, quamvis suspitionem de se faciat acceptionis personarum. Et in hoc casu loquuntur S. Thomas et Scotus loco citato, quando dicunt quod abbas potest amovere priorem, puta eum qui ad nutum est amovibilis.

Ex hac regula sumendum est iudicium in electionibus. Est v.g. Petrus in communi opinione dignus magistratu, quem tamen ego scio per confessionem

admitirle. Pongamos un ejemplo. El sacerdote que conoce en confesión un impedimento matrimonial, si no es párroco de los contrayentes, puede y debe excusarse, pues no está obligado a ejercer el ministerio, a no ser que el excusarse conllevara revelar el sigilo, en cuyo caso debería asistir. Si es párroco que tiene esa obligación, aunque podría excusarse sin peligro de revelación de la confesión, como dice el Paludano, debería asistir al matrimonio, pues tienen derecho en el foro externo a solicitarlo, del mismo modo que, como dice Adriano, debería ministrar el sacramento a un pecador oculto que lo pide públicamente, como ya dijimos. Y, además, opino, en contra del Paludano, que haría bien el párroco que con prudencia y sin dar lugar a sospechas impidiera ese matrimonio. Lo mismo en el caso del obispo que, al conferir órdenes sagradas, advierte que el que se acerca es irregular o indigno por cualquier otra causa, como conoce por confesión, pero que los examinadores presentan como muy digno e incorporado al catálogo de los ordenandos. El obispo debe ordenarlo, pues tiene derecho adquirido en el foro externo, a no ser que encontrara alguna salida prudente para removerlo sin infundir sospechas. En cambio, si anteriormente a esa situación el súbdito solicita examinarse y ser recibido a las órdenes, podría y debería el obispo excluirlo, pretextando otras causas, y si no las encontrara, sería libre de admitirlo, pues está en su cargo el admitir a los que quiera. Del mismo modo, el prelado conventual. Aunque la selección de los religiosos para las órdenes es competencia del consejo, pero, al no estar ligado legalmente por el consejo, podría rechazar a quien por confesión sabe que es irregular o muy indigno, acudiendo a otras razones. Esto no es revelar el secreto confesional, pues los demás podrían pensar que lo hace por odio o por enemistad. También, cuando un provincial conoce por confesión que el prior o guardián en las órdenes mendicantes, es pecador y dañino al convento, no puede removerle del cargo, pues este cargo no es amovible por libre disposición, sino que debe limitarse a amonestarle en confesión a que renuncie a su cargo o buscar otras causas por las que podría proceder judicialmente y con la condición de que la investigación no esté motivada en la confesión. Pero si el oficio fuera amovible por libre disposición, como en el caso del vicario del prelado o del maestro de novicios, ciertamente puede y debe removerlos, alegando otras causas, como el tomarse un descanso o que los súbditos ya están cansados, o que prefiere a otros más cercanos, aunque ello genere sospecha de acepción de personas. A este caso parecen referirse Sto. Tomás y Scoto en el lugar citado, cuando dicen que el abad puede remover al prior, sobreentendiendo cuando es amovible por libre disposición.

La opción a seguir en el caso de las elecciones puede conformarse también con esta regla. Por ejemplo, si la opinión pública juzga a Pedro digno de acceder al magisterio, pero yo conozco por confesión que es indigno y pernicioso,

esse indignum et perniciosum. Revera possum et debeo ipsum non eligere. Quod omnes fatentur, quando nulla suboriretur suspitio revelationis confessionis. Sed quid si non possum illum refragari nisi aliquam generem suspitionem revelationis confessionis? Sit enim casus Adriani, quod ego suadebam prius electoribus ut eligerent Petrum, quem censebant esse dignissimum, qui postmodum confitetur mihi, et omnibus compertum est, mihi esse confessum. Unde si mutuo sententiam dissuadendo electionem illius, omnes coniicient me in confessione audivisse indignitatem illius. Adrianus censet, quod si detur casus in quo non possit quis refragari indignum, nisi quodammodo revelando confessionem, debet eligere, non solum minus dignum, sed indignum, nam, quanquam iure cautum sit, ne quis eligat indignum sub poena privationis vocis et suspensionis triennalis, ut habetur cap. Cum in cunctis. De elec., maius tamen est vinculum sigilli servandi. Sed S. Thomas in 4., d.21, absolute respondet quod nullus debet eligere eum quem per confessionem scit esse indignum. Et certe ita indubie tenendum est. At vero simul concedo, quod numquam licet revelare confessionem, ut quis excludat indignum. Sed tamen ille casus est impossibilis, et in philosophia morali non sunt audiendi casus qui sola imaginatione confinguntur. Nam ante electionem nullus habet ius ut eligatur. Et ideo quicunque potest ipum refragari sine revelatione confessionis, aut allegando aliam causam, aut eligendo alium forte qui possit censeri tam dignus, aut de se generando suspitionem quod fecit ex ignoratia, vel ex malicia. Maxime quod non tenetur obviare cuicunque suspitioni aliorum, postquam utitur iure suo, quamvis alii suspicentur in genere aliquod peccatum novisse in confessione. Quamlibet (*sic*) crediderim cum Palu. quod qui eligeret indignum, notum solum in confessione, non incurreret poenas iure decretas in eligentes indignum, cap. Cum in cunctis. De electione.

Ecce quot casibus nobis licet agere secundum notitiam quam habemus in confessione, contra sententiam Henrici. Et confirmatur doctrina haec. Nam revera si ego scio aliquem subditum meum perniciosum esse conventui, numquam eum sustituerem mihi suppriorem, quamvis consilio patrum eligeretur, quia secundum constitutionem nostram quamvis tenetur prior consulere patres in tali electione, non tamen tenetur stare consilio illorum. Si tamen teneretur stare electioni illorum, non posset non confirmare. Unde si quis eligatur canonice in episcopum, tunc confirmator, quamvis sciat per confessionem esse indignum, non posset quassare electionem, quia iure compellitur confirmare eum qui canonice eligitur, nisi iuridice possit exceptionem aliquam probare, ut colligitur ex cap. Postquam et cap. Nihil. De elec. et electi pot. Secus forte prior noster provincialis, qui non cogitur quemquam confirmare in priorem, quamvis sit canonice electus: sunt enim verba constitutionis: *Priores conventuales*

puedo y debo ciertamente no elegirlo. Y esto lo admiten todos cuando de tal proceder no se sigue sospecha de ser revelación de la confesión. Pero, ¿y si no puedo rechazarlo sin ofrecer sospecha de revelar el sigilo? Pongamos el caso citado por Adriano. Antes de la elección yo aconsejaba a todos que eligieran a Pedro a quien juzgaba muy digno. Pero, luego, se confiesa conmigo y todos se enteran de ello. Si, ahora, yo cambio mi opinión desaconsejando su elección, todos conjeturan que mi cambio de opinión es motivado por lo oído en la confesión. Adriano piensa que, en el caso de no poder rechazar al indigno sin revelar la confesión, debe elegirse al menos digno y al indigno, pues, aunque el derecho prohíba elegir al indigno bajo pena de privación de voz activa y de suspensión trienal en el capítulo *Cum in cunctis*, es mayor la obligación de guardar el sigilo. Ahora bien, Sto. Tomás responde a esta cuestión (*In IV Sent.*, d. 21) que en absoluto debe elegirse a quien se sabe por confesión que es indigno. Y en verdad que eso es lo que hay que sostener, pero, al mismo tiempo, concedo que nunca es lícito revelar la confesión para excluir a un indigno. A decir verdad, este caso tiene poco de real y en la filosofía moral no hay que atender a casos que sólo existen en la imaginación. Antes de la elección, nadie tiene derecho a ser elegido y por eso cualquiera puede ser rechazado sin revelar la confesión, sea alegando otra causa o decidiéndose por otro que se juzga igualmente digno, o dando a entender que se actuó por ignorancia o por malicia, sobre todo si pensamos que no estamos obligados a salir al paso de las sospechas de los demás, cuando usamos de nuestro derecho y aunque otros sospechen que conocimos su pecado en confesión. En todo caso, pienso con el Paludano que quien eligiera a un indigno conocido sólo a través de la confesión, no incurriría en las penas impuestas en el capítulo *Cum in cunctis* a quienes eligen a uno indigno.

Vemos, pues, que hay muchos casos en que es lícito actuar sirviéndose del conocimiento que tenemos por confesión, que es lo contrario de la opinión de Enrique. Esta doctrina se confirma porque si yo sé que un súbdito mío es pernicioso al convento, nunca le aceptaría como subprior, aunque fuera elegido por el consejo conventual, pues según nuestras constituciones no estoy obligado por lo que decide el consejo, aunque tenga que consultarle obligadamente en la elección. En cambio, si estuviera obligado a seguir el consejo, no podría dejar de aceptarlo. Por tanto, si uno es elegido canónicamente para el episcopado, quien debe confirmarlo no puede casar la elección, aunque sepa por confesión que es indigno, pues el derecho obliga a confirmar a quien ha sido elegido canónicamente, de no poder probarse la excepción jurídicamente, como se deduce de los capítulos *Postquam* y *Nihil*. Lo contrario sucede en el caso de nuestro prior provincial, que no está obligado a confirmar el elegido canónicamente como prior, pues así son las constituciones: *Los priores conventuales*

praedicto modo electi, a priori provinciali, si ei visum fuerit, confirmentur. Et ideo posset forsan quassare electionem illius, quem scit per confessionem esse indignum, quanquam id non debeat temere, nisi pro gravi causa, facere. Ex quo sequitur quod magister (quem vocant) noviciorum, potest negare illi suffragium ad professionem, quem per confessionem scit esse contagiosum et perniciosum domui. Praefertur enim noviciis, non solum ut illos instituat, sed ut iudicium morum sumat, etiam per confessionem. Fateor tamen summam illi adhibendam esse cautelam, ut citra suspitionem praelato denunciet non esse aptum ad religionem, exaggerando alios defectus naturales. Absit tamen ut in particulari, genus aliquod peccatorum insinuet: esset enim gravissimum sacrilegium, et potius esset permittendum ut mundus periret.

Quod si quis arguat in favorem Henrici Gandensis quod si liceret ex cognitione auditorum in confessione exterius agere cum poenitente, tunc timerent homines confiteri, et fieret sacramentum grave, formidarent enim subditi confiteri praelato, et qui ut digni habentur magistratu, confiteri electoribus.

Respondetur quod qui ex hac causa formidarent confessionem, non haberent quid incusarent aut sacerdoti, aut sacramento, postquam confessor non admittens poenitentem ad id, cuius non habet ius acquisitum, aut privans illum eo quod est in mera potestate ipsius auferre, nullam facit iniuriam, nec confessionem revelat, nec nos ullo modo talem licentiam damus. Revera si sacerdos plures haberet servos quorum unum per confessionem sciret esse latronem, nullam ei faceret iniuriam, si pecuniam illi non crederet, quam credit aliis, aut si domo pelleret, alia ficta causa, postquam alias non tenetur illum alere. Nec hoc est revelare confessionem, sed est hominem uti iure suo per factum quod alii sinistre sua culpa interpretantur. Praesertim quia hac via nulla suboritur suspitio revelationis alicuius peccati in speciali.

Aequa ratione respondetur ad vulgatum illum casum si sacerdos qui iter habet cum latronibus audiat confessionem unius revelantis in animo eos habere ipsum occidere intra nemus, an debeat intrare potius nemus et mori, quam iter declinare, cum periculo revelationis confessionis. Ricardus enim ita censet faciendum. Et quidem concedo, si casus esset possibilis quo aut revelanda esset confessio aut moriendum, potius moriendum esse. Sed tamen quia in re morali loquimur, nullatenus admittimus talem casum. Potest namque alio divertere aut manere aut retroire, fingendo se aliquid esse oblitum. Quemadmodum si quis sacerdoti in sacris vinum ministraret veneno mistum, et post consecrationem, poenitentia ductus, confiteretur ei in aurem laethale poculum propinasse, non tenetur illud sumere, quicquid suspicentur astantes.

canónicamente elegidos, son confirmados por el prior provincial, si lo creyera oportuno. Por consiguiente, podría casar la elección de quien sabe por confesión que es indigno, aunque debe ser prudente al hacerlo y no actuar más que por causa grave. Y de ahí se sigue que el llamado maestro de novicios puede negarle el voto para la profesión a quien por confesión sabe que es dañino y pernicioso al convento, pues su cargo al frente de los novicios no es sólo para instruirlos, sino para juzgar de sus costumbres, incluso por confesión. Ahora bien, reconozco que debe proceder con cautela, como sería certificar al prelado que no es apto para la vida religiosa o exagerando sus defectos naturales, sin infundir sospecha, y siempre absteniéndose de sugerir alguna especie de pecados suyos, pues esto sería un sacrilegio muy grave, que no puede permitirse aunque perezca el mundo entero.

Alguien podría arguir a favor de Enrique de Gante que, de ser lícito actuar externamente con el penitente en virtud de lo conocido por confesión, los hombres cogerían temor a la confesión y los súbditos a confesarse con el prelado y los que acceden al magisterio a confesarse con los lectores y, en consecuencia, se volvería oneroso el sacramento.

Se responde a esto que quienes así cogieran temor a la confesión no tienen nada que reprochar al sacerdote ni al sacramento, porque el confesor no haya admitido al penitente a lo que no tenía derecho adquirido, o porque le haya privado de lo que estaba en su potestad hacerlo, pues ni así se le ha hecho injuria ni se ha revelado el sigilo ni nadie le da licencia para hacerlo. Y es que en el supuesto de que un sacerdote tenga servidores, de los que uno sabe por confesión que es un ladrón, no le hace injuria si no le da la misma paga que a los demás o si le despide con pretexto de otra causa, pues no está obligado a hacer lo contrario. Esto no es revelar la confesión, sino usar del propio derecho, que otros por su propia malicia interpretan indebidamente, pues con ese comportamiento no se revela ningún pecado en especial.

Y con el mismo razonamiento se responde al caso muy socorrido del sacerdote que, caminando con ladrones de los que uno oye en confesión que le matarán cuando lleguen a un bosque, y se discute si debe llegar al bosque exponer su vida o más bien debe alejarse con peligro de revelar la confesión. Ricardo pensa que hay que optar por lo primero y yo también lo admitiría, si en verdad no hubiera otra disyuntiva que o revelar la confesión o morir, pues habría que elegir lo segundo. Pero, como estamos hablando de temas morales, no admitimos tal disyuntiva. Cabe, en efecto, otras soluciones, como alejarse, o pararse, o volverse atrás fingiendo que ha olvidado algo. Es un caso similar al del sacerdote, a quien se le ha introducido veneno en el cáliz y, pasada la consagración, oye en confesión que el vino está envenenado, no está obligado a beberlo, por más que los presentes sospechen algo.

[DUBIUM 2]

Alterum dubium est utrum saltem liceat sacerdoti revelare confessionem poenitentis, ut suum ipse confiteatur peccatum, v.g. in casu vulgato, ubi sunt tres tantum sacerdotes, et unus absolvit alterum, puta Petrum ab irregularitate a qua non potuit absolvere, et de hoc peccato non potest plene confiteri tertio sacerdoti, nisi dicat se male absolvisse aliquem sacerdotem, et fuisse causam ut ille celebrasset in peccato. Unde tertius sacerdos colligit illum esse Petrum. Et videtur quod hoc liceat, quia, ut supra diximus, tenetur quicunque exprimere circunstantiam mortaliter aggravantem.

Scotus, Palud., et Adrianus et quotquot ego hactenus, et legi, et magistros meos audivi, consentiunt, quod quando sacerdos non potest explicare suum peccatum, nisi revelando sigillum, potius debet circunstantiam illam omittere, quam revelare, nam maius est vinculum sigilli quam expressionis circunstantiae aggravantis. Et inter legendum semper ita censui. Nec volo mutare sententiam. Sed certe tamen non est iam mihi modo adeo compertum, uti omnes existimant. Primo, quia ratio illorum falsum assumit, videlicet fortius esse praeceptum sigilli quam confessionis. Nam cum utrumque sit divinum, et signatio sigilli sit propter necessitatem confessionis, maius, contra, videtur esse praeceptum confessionis, quam sigilli, quia propter unumquodque tale et illud magis, 1 Post.. Praetera quia dicere aliquid in confessione sacramentali, et non est diffamare, alias non liceret nominare aliam personam ad exprimendum circunstantiam proprii peccati. Ergo, eadem ratione, quod illic dicitur non est censenda revelatio confessionis. Exempli gratia. Commisit sacerdos nefandum incestum cum matre, quam vincibiliter ignorabat esse matrem, quae postmodum confitetur filio, eam esse ad quam accessit. Sacerdos non potest confiteri totam gravitatem stupri, nisi exprimat se concubuisse cum matre. Ergo videtur quod potest illam circunstantiam confiteri, non obstante quod illam noverit per confessionem. Nam si non audisset in confessione, tenebatur nominare matrem (ut dicit S. Thomas 4, d.16, q.3, et Durandus ibidem q.4) quod non liceret, si persona quae exprimitur in confessione aliquo modo infamaretur. Ergo quanquam una confessio recitetur in alia, illud nec est infamatio, nec revelatio confessionis, postquam dicitur sacerdoti, tanquam Deo, cui nihil est secretum. Defendenda ergo est opinio communis alia ratione, puta quia praeceptum sigilli est negativum de re intrinsece mala, quemadmodum mentiri, et ideo nulla prorsus de causa licet illud revelare. Quod certissimum est. Sed hinc res

[DUDA SEGUNDA]

Surge otra duda sobre si, al menos, le es lícito al sacerdote revelar la confesión del penitente al confesar su propio pecado. Por ejemplo, en el caso tan citado de que hubiera sólo tres sacerdotes y que uno absolviera a otro, pongamos a Pedro, de una irregularidad de la que no podía absolverle y este pecado no puede confesarlo al tercer sacerdote más que confesando que absolvió indebidamente de una irregularidad y fue causa de que alguien celebrara en pecado. El tercer sacerdote deduce que el pecador fue Pedro. Parece que esto es lícito, porque, como dijimos, hay obligación de confesar las circunstancias que añaden gravedad moral.

Scoto, el Paludano y Adriano y cuantos hasta ahora he leído y los maestros que he oído, son unánimes en decir que si el sacerdote no puede exponer su pecado más que revelando el sigilo, debe escoger omitir esa circunstancia antes de faltar al secreto, pues la obligación del sigilo es mayor que la de confesar las circunstancias agravantes. Así lo enseñé yo también y no quiero cambiar de opinión. Pero ya no tengo las cosas tan claras como la tienen los demás. En primer lugar, porque ese razonamiento parte de un supuesto falso, cual es el de que es más fuerte el precepto del sigilo que el de la confesión íntegra, pues ambas cosas son de derecho divino y guardar el sigilo está ordenado a la confesión, parece, más bien, que es mayor el precepto de la confesión íntegra que del sigilo, porque según el adagio aristotélico, lo que es fin es más que lo que es para el fin. Además, lo que se dice en confesión no es difamación, pues de lo contrario nunca se podría confesar ninguna circunstancia que afecte a un tercero. Luego tampoco es revelación del sigilo lo que allí se dice, por la misma razón. Pongamos un ejemplo. Un sacerdote cometió abominable incesto con la madre, ignorando venciblemente que fuera su madre, y ésta luego confiesa al hijo que la cómplice era ella. El sacerdote en cuestión no puede confesar toda la gravedad del estupro sin denunciar a la madre. Luego parece que puede confesar esa circunstancia, a pesar de que la conoció por confesión, ya que, de no conocerla por confesión, estaría obligado a nombrar a su madre, como dicen Sto. Tomás (*In IV Sent.,* d. 16, q.3) y Durando en el mismo lugar (q.4), lo cual no sería lícito si la persona citada en la confesión quedara infamada. En conclusión, aunque lo de una confesión se repita en la otra, no conlleva infamación ni revelación de secreto, una vez que se acepta que la confesión se hace al sacerdote, como a Dios, para quien nada está oculto. Por tanto, hay que defender la opinión común, pero por una razón diversa, que es la de que el precepto del sigilo es negativo y de algo intrínsecamente malo, como el mentir, y por eso no puede ser revelado por ninguna causa. Esto es totalmente cierto, pero aquí la cuestión a debate es si la reve-

pendet an censenda sit revelatio confessionis, illa quae fit in alia confessione. Quod posset forte, nec absque probabili ratione inficiari.

[DUBIUM 3]

Tertium dubium est utrum si sacerdos novit in confessione poenitentem esse excommunicatum, vel quenquam aliud, ex violenta percussione clerici, teneatur postea illum vitare. Et videtur quod sic (saltem privatim) nam cap. Cum non ab homine. De sententia excommunicationis, habetur quod si cui soli patet huiusmodi sacrilegium, ille privatim tantum vitabit.

Scotus respondet, quod si confessor potest eum vitare, taliter ut inde nulla fiat suspitio proditionis confessionis, debet eum vitare, alias non. Adrianus idem dicit in re, puta quod debet eum privatim vitare, non tamen publice.

Sed profecto crediderim cum Ricardo quod nec privatim tenetur eum vitare. Nam, cum privatio excommunicati sit solum de iure positivo, ecclesia non censetur loqui in dicto cap. de notitia quae habetur per confessionem. Quare cum hoc ipse adnotasset Scotus, non cogebatur concedere quod tenebatur sacerdos aliquo modo vitare talem excommunicatum. Praesertim quia non licet confessori improperare peccata ipsi poenitenti post absolutionem, et tamen si illud privatim vitaret, per hoc revocaret peccata in memoriam eius.

[DUBIUM 4]

Quartum dubium est: utrum de licentia poenitentis liceat sacerdoti confessionem revelare. Alexander de Hales 4 p., q.78, membro 2, et Scotus et Duran. in 4, d.21, negant posse sacerdotem de licentia poenitentis revelare confessionem. Ratio Alexan. est quia sacerdos id scit solum tanquam Deus. Ergo non sufficit licentia hominis, ut reveletur, quod est dicere: de iure divino prohibita est revelatio, in qua perinde nec papa dispensare potest. Ergo nec poenitens, a fortiori, potest dare facultatem revelandi. Addit Durandus. Notitia sacerdotis nullo modo sufficit ut possit, in quantum homo, dicere citra mendacium, se illud scire (ut supra dictum est). Ergo quamvis id proferat de licentia poenitentis, adhuc dicit mendacium. S. Thomas, Bonaventura, et Petrus de Palude contrarium autumant. Et in re quidem nulla est controversia. Nam et primi doctores concedunt quod si poenitens extra confessionem narret iterum sacerdoti, cum facultate revelandi, ea quae confessus est, potest illa tunc revelare. Sed negant quod si poenitens extra confessionem tantum dicat: concedo tibi facultatem revelandi quae confessus sum, sufficiat illa facultas. Quam tamen S. Thomas et alii censent sufficere. Et profecto ita absque dubio crediderim. Si enim quis confessus est furtum 100 aureorum, nihil penitus refert, dicat ne postea sacerdoti: reveles me furatum esse 100 aureos, an: reveles hoc quod modo confessus sum, nam idem latine pollent orationes huiusmodi in

lación que se hace en otra confesión es propiamente revelación del sigilo. Y esto puede ser negado y no sin razones probables.

[DUDA TERCERA]

La tercera duda es si el sacerdote debe alejarse de quien por confesión sabe que está excomulgado, o algo similar, por violencia inferida a un clérigo. Parece que así debe hacer, pues en el capítulo *Cum non ab homine* se recoge que cuando a uno le consta tal sacrilegio, evite en privado al criminal.

Scoto responde que si el confesor puede evitarlo sin que se siga sospecha de lesionar el sigilo, debe evitarlo y, en caso contrario, no. Adriano afirma en concreto lo mismo, es decir, que debe evitarlo en privado, no en público.

Opino, más bien, con Ricardo que ni privadamente debe evitarlo, pues, al ser sólo de derecho positivo el evitar al excomulgado, no parece que la iglesia quiera incluir en el precepto lo que se conoce por confesión. Por tanto, Scoto, que sabía esto, concede que el sacerdote no está obligado a evitar al excomulgado, sobre todo si atendemos a que el sacerdote no puede reprobar los pecados del penitente después de absolverlo, mientras que si lo evita privadamente, es una manera de traer a la memoria sus pecados.

[DUDA CUARTA]

La cuarta duda es si puede el sacerdote revelar la confesión con licencia del penitente. Alejandro de Hales (*IV p.*, q. 78, 2), Scoto y Durando (*In IV*, d. 21) niegan que el sacerdote pueda revelar la confesión con permiso del penitente. Y la razón de Alejandro es que el sacerdote lo sabe sólo como Dios, luego la licencia del hombre no lo libera de la obligación del secreto, que es lo mismo que decir que por derecho divino está prohibida la revelación y que ni el papa puede dispensar en ello, ni, con mayor razón, el penitente puede dar su licencia. Y añade Durando que el conocimiento del sacerdote no basta para poder decir sin mentira, como hombre, que no lo sabe, como antes se dijo. Por ello, aunque lo diga con licencia del penitente, sigue siendo mentira. Pero Sto. Tomás, Buenaventura y Pedro de Palude sostienen lo contrario. Y sobre esto no hay discusión, pues los otros doctores conceden que si el penitente lo vuelve a contar al sacerdote fuera de confesión y le da permiso para revelarlo, éste puede hacerlo, pero niegan que sea suficiente que el penitente fuera de la confesión le dé facultad para revelar lo que oyó en confesión. Y esto es precisamente lo que Sto. Tomás y los demás dicen que es suficiente y es lo que tengo por cierto. Si uno ha confesado que robó 100 ducados, nada importa que después le diga al sacerdote: puedes revelar que robé 100 ducados, o que diga: puedes revelar lo que he confesado, pues ambas frases tienen el mismo contenido en el idioma latino. Además, lo que se narra en confesión puede tener dos finali-

tali casu. Item potest quis dum confitetur narrare peccata tantum semel, sed utraque ratione, scilicet et ut absolvatur, et ut reveletur, quia dicens: ut revelentur, insinuat se non solum dicere in confessione. Ergo postquam est absolutus potest explicare eandem intentionem, videlicet quod revelentur, quamvis non iterum narret.

Et ad argumenta in contrarium respondetur, quod dum poenitens facit facultatem revelandi, facit subinde ut sacerdos non solum sciat ut Deus, sed ut homo, et per consequens poenitens non dispensat in iure divino, sed facit quod illud sciatur extra sigillum. Nec inde sequitur aliquod detrimentum confessionis, nec scandali, quia praeceptum sigilli positum est in favorem poenitentis, cui subinde potest pro bono suo renunciare, quemadmodum maritus, cui uxor obsequium debet, potest illi concedere ut votum faciat castitatis. At non debet sacerdos facile uti huiusmodi licentia, nisi propter magnum bonum poenitentis, et in gravi eius necessitate, et quando constat poenitentem libera eam voluntate concedere. Unde si praesumeretur metu id sacrilegi iudicis, aut cuiusvis alterius facere, non debet ea sacerdos uti, ne sit et ipse sacrilegus. Et adnotent sacerdotes, quod quamvis non egeant licentia poenitentis, ut in genere consulant peritiores de confessionibus, tamen revelare personam poenitentis non possunt sine eius facultate. Quare si mavult poenitens in peccato manere, quam se revelari, abeat in nomine Domini. Nec ipsi poenitenti post absolutionem debet quoquo modo sacerdos revocare peccatum in memoriam, nec gratia fraternae correctionis, nec consolationis, nec aliquo modo. Neque enim ulla ratione consenserim Petro de Palude, quod in occulto liceat sacerdoti poenitentem admonere. Nam quamvis haec forte non esset revelatio sigilli, quae cavetur in iure, tamen maxima inde verecundia suffunderetur poenitens, atque adeo sacramentum molestum redderetur. Et ideo, quanquam sacerdos videat poenitentem contrarium agere, quod iniunctum est in poenitentia, omnino dissimulet.

Hoc veruntamen est quod vehementius sacerdotem movere solet. Quid si sacerdos absolvens, intolerabilem commisit errorem, puta quia absolvit non subditum, aut excommunicatum, a casu reservato, aut omisit iubere restitutionem aeris alieni, in praeiudicium tertii?

Fertur tempore concilii Basiliensis inter magistros quibus intererat Ioannes Nider, quaesitum esse an confessor qui male absolvit a casu reservato, postmodum habita facultate superioris debeat absentem et inscium absolvere, potius quam adire poenitentem. Illius tamen disputationis copia numquam exstat.

Ad hoc respondetur primo quod nullo modo licet absolvere absentem, saltem ignorantem an absolvatur, primo, quia confessio est actus personalis, ut patet in forma: absolvo te, et ideo debet fieri inter praesentes. Item quia absen-

dades: pedir su absolución y permitir su revelación, sobreentendiendo que se dice también fuera de confesión y, en consecuencia, tras recibir la absolución, reiterar su intención de que sea revelado, sin necesidad de volver a contarlo.

A los argumentos en contrario se responde que, al dar permiso para revelarlo, se supone que se le da a conocer al sacerdote no como Dios, sino como hombre, y de ahí que el penitente no dispense del derecho divino sino que da a conocer algo fuera de la confesión. Por otra parte, de ello no se sigue daño alguno al sacramento, ni escándalo, pues el precepto del sigilo está dado a favor del penitente, quien libremente puede disponer de este bien, al igual que el marido, a quien debe obsequio la mujer, puede concederle permiso para hacer voto de castidad. Sin embargo, el sacerdote no debiera usar fácilmente de esta licencia, de no ser por un bien grande del mismo penitente, y en grave necesidad y siempre que conste que el penitente lo otorgó libremente. Si, en cambio, presumiera que lo hizo por miedo a un juez sacrílego, o a otro cualquiera, no debe hacer uso el sacerdote, para no ser también él sacrílego. Y tengan en cuenta los sacerdotes que, aunque no necesiten licencia del penitente cuando se trata de consultar a personas peritas sobre temas de confesión, no pueden sin embargo revelar el nombre del penitente sin su permiso. Por lo cual, si el penitente prefiere continuar en su pecado antes que sea revelado, despídasele en nombre del Señor. Y, después de la absolución, el sacerdote no puede traerle a la memoria su pecado, ni por motivo de corrección fraterna ni de consuelo, ni de causa alguna. Y no acepto por ninguna razón la opinión del Paludano, que está permitido al sacerdote amonestar al penitente ocultamente, pues, si bien no hay en ello la revelación del sigilo que penaliza el derecho, sí puede sufrir profunda vergüenza el penitente y coger inquina al sacramento. En consecuencia, si el sacerdote ve que el penitente se comporta en contra de lo que él le impuso como penitencia, debe guardar silencio.

Sin embargo, esto es lo que suele afectar más seriamente al sacerdote. ¿Qué hacer cuando el sacerdote cometió grave error al absolver a uno sobre el que no tenía facultad para oírlo, o a un excomulgado en un caso reservado, o que se olvidó de imponerle la restitución del dinero ajeno, causando un perjuicio a un tercero?

Se cuenta que entre los maestros del concilio de Basilea, entre los que se encontraba Juan Nider, se disputó si el confesor que erróneamente absolvió de un caso reservado, y que posteriormente fue debidamente facultado para hacerlo, estaba obligado a absolverlo a distancia y desconociéndolo el interesado, o más bien debía buscar al penitente. Pero tal disputa no consta en ningún lugar.

Se responde a la cuestión, diciendo, en primer lugar, que no puede absolverse a un ausente, y menos si es inconsciente de ello, pues la confesión es un acto personal, como se expresa en la fórmula: yo te absuelvo. Además, al ausen-

ti non potest sacerdos imponere poenitentiam, neque eum in futurum admonere, quod requiritur in sacramento. Et tertio praesertim quia forsan tunc ille qui absolveretur esset in peccato, et est sacrilegium absolvere eum qui non praesumitur esse in gratia. Dixerim: absente et ignorante, nam forsan posset poenitens absenti sacerdoti mittere confessionem scriptam, et sacerdos rescribere absolutionem, ut ait Palud. in 4, d.17, q.2. De quo alias. Secundo crediderim, quod nullo modo licet sacerdoti erranti in absolutione, convenire iterum poenitentem de peccatis, memorando aliquod peccatum in particulari. Primo quia, ut diximus, hoc est exprobare illi peccatum, unde profecto odiosa redderetur confessio. Et secundo, quia posset tunc poenitens negare se tale fuisse confessum, et obiurgare confessorem, unde facile oriretur scandalum. Et tertio, quia id non est necessarium. Postremo ergo colligitur, quod debet tunc sacerdos adire poenitentem, et dicere se errorem commisisse gravem in confessione, et ideo si vult aut iterato confiteri, aut facultatem facere loquendi de confessione, tunc explicabit in particulari defectum. Per quod et confessionem nullatenus detegit, et abunde satisfacit pro errore praeterito. Nam tunc poenitens tenetur ad confessionem redire, aut cum illo sacerdote aut cum alio, quod si renuit, culpa quae fuerat sacerdotis transfunditur in ipsum.

[DUBIUM 5]

Quintum et postremum dubium est utrum licitum sit sacerdoti, qui alia etiam via, quam per confessionem, crimen noverit poenitentis, illud prodere, atque adeo in forum exteriorem deferre.

Opinio fuit negativa Altisiodorensis 4 p. q. De sigillo, et aliorum antiquitus. Ubi ait quod si confessor novit alias crimen poenitentis, non debet illud in confessione recipere, sed si recipit, tunc sive antea noverit alia via, sive post, totum clauditur sub sigillo. Et probatur quia in cap. Omnis utriusque sexus sine exceptione prohibetur peccatum in poenitentiali iudicio detectum revelari.

At vero omnes ab illo tempore doctores concorditer affirmant contrarium 4, d.21. Nam, ut illic dicit S. Thomas, dum haec opinio nimium sigillo tribuit, praeiudicium veritati et iustitiae facit. Non est ergo dubium quin liceat revelare peccatum quod notum est alia via. Probatur: quia sacerdos per id quod audivit in confessione, nullum amittit aliud ius quod habet. Sed si non audisset in confessione, habet ius dicendi id quod alias novit. Ergo sive illud noverit ante confessionem, sive post, iure potest revelare, alias clipeus esset perniciosis hominibus, dum ecclesiam coram sacerdotibus furto expoliassent, illis confiteri, ut

te no se le puede imponer penitencia, ni amonestarlo, lo cual pertenece a la integridad del sacramento. Y, tercero, porque puede suceder que el penitente esté entonces en pecado y sería sacrilegio absolverlo. Pero digo: estando ausente e ignorante, pues podría el penitente ausente enviar al sacerdote una confesión escrita y el sacerdote contestar con la absolución, como dice el Paludano. Pero sobre esto se habla en otro lugar. En segundo lugar, opino que no es lícito al sacerdote que erró en la absolución, ponerse de acuerdo de nuevo con el penitente sobre sus pecados, pensando en alguno en particular. Y esto porque, como dijimos, equivale a reprocharle el pecado, lo cual haría odiosa la confesión. Y, segundo, porque el penitente podría negar que él se confesara y acusar al sacerdote, de donde fácilmente se seguiría escándalo. Y, tercero, porque no es necesario. En conclusión, parece que se colige que lo que procede es que el sacerdote debe acudir al penitente y decirle que cometió un grave error en la confesión y que éste puede o repetir la confesión, si quiere, o darle licencia de hablar sobre la confesión y explicar el defecto particular. Con esto no descubre la confesión y, por otra parte, satisface cumplidamente el error pasado. Y el penitente, en tal caso, debe repetir la confesión con él o con otro sacerdote, y si se niega a ello, la culpa que pudo tener el sacerdote se transfiere a él.

[DUDA QUINTA]

La quinta y última duda es si el sacerdote que conoce por otra vía, además de la confesión, un crimen del penitente, puede manifestarla y, consiguientemente, llevarla al foro externo.

El Altisiodorense (*In IV,* q. De sigillo) y otros antiguamente eran de la opinión negativa. Dice él que si el confesor conoce por otro medio el crimen del penitente, no debiera recibirle en confesión, pero si lo hace queda totalmente comprometido con el secreto, tanto si conoció el crimen por otra vía antes como si lo fue después. Y su prueba procede porque en el capítulo *Omnis utriusque sexus* se prohíbe sin excepción alguna revelar el secreto conocido por confesión.

Pero desde aquel tiempo todos los doctores afirman unánimemente lo contrario en el *libro IV de las Sentencias,* distinción 21. Pues, como allí dice Sto. Tomás, esta opinión concede demasiado al sigilo, en prejuicio de la verdad y la justicia. Parece, en verdad, cierto que es lícito revelar un pecado que se conoce por otra vía distinta de la confesión. Y la prueba es que el sacerdote en razón de lo que oye en la confesión, no pierde ningún derecho que tuviera antes. Ahora bien, prescindiendo de lo que oiga en confesión, tiene derecho a hablar de lo que sabe. Así, pues, tanto si lo conoce antes de la confesión, como si es después, puede justamente revelarlo; de lo contrario, sería un buen escudo para los hombres malvados confesarse con los sacerdotes en cuyas iglesias robaron, para así

os obstruerent accusandi. Et secundo. Si huiusmodi sacerdos vocaretur in testem, non posset iuratus respondere citra mendacium se nescire, si est alias publicum, postquam scit ut homo. Ergo tenetur candide respondere veritatem. Sed res lucidior est quam ut in pluribus egeat testimoniis. Imo vero non solum si sacerdos alias visu aut experientia id novit, sed si indicia habet legitima, potest id in iudicium deferre. Exempli gratia. Si dum latro confitetur, marsupium sacerdotis abscindit, quamvis confiteretur tunc de furto, potest eum accusare in iudicio. Non solum quia illa non praesumitur confessio et accusatio, sed simulatio, ut supra diximus. At quia potest allegare manifesta indicia, puta tali hora furtum factum, et neminem alium intrasse domum. Fateor tamen cavendum esse maxime scandalum, ut videlicet sacerdos quae audivit in confessione non pandat, nisi in promptu possit comprobare causas vel indicia quibus id alias novit, ne oriatur suspitio revelationis confessionis. Et haec de abditissimo sigillo confessionis.

In secretis saecularibus sunt qui opinantur neminem unquam constringi ea servare cum dispendio vitae. Sed cum non descendant ad species secretorum, nimirum si rem non satis inspiciant. Inter haec ergo primum locum tenet secretum quod ad rem pertinet publicam.

[6. CONCLUSIO]

De quo statuitur sexta conclusio. Qui locum tenent et officium publicum, tenentur, ex genere rei, fidem servare secreti, si opus fuerit, cum dispendio vitae, ut sunt senatores, consiliarii, scribae, aliique id genus. Et primo si revelatio secreti vergit in gravem malum reipublicae, tunc non solum personae quae sunt in magistratu, sed quicunque privatus civis, tenetur vitam exponere, antequam id detegat. Unde l.Omne delictum ff. De re militari, exploratores qui secreta nunciant hostibus, proditores sunt, et capitis poenas luunt. Sed aliud praeterea asserit conclusio, videlicet quod illi quibus officio publico incumbit, tenentur saepe saepius mori pro caelando secreto reipublicae, quando privati homines non tenerentur. Probatur: quia media, ut saepe diximus, pensanda sunt ex fine, et secreta reipublicae sunt propter salutem totius populi. Ergo illi quibus tota respublica arcana sua commisit, et quibus stipendia pro huiusmodi officio pendit, quique peculiari sacramento fidem adstringunt, multo maio-

cerrar la boca de los que han sido robados. Y la segunda razón es que si ese sacerdote fuera llamado como testigo, no podría decir bajo juramento que no sabe nada, si es algo público y lo sabe como hombre, por lo cual estaría obligado a confesar llanamente la verdad. Y la cosa es mucho más clara como para necesitar ordinariamente de testimonios. Y no sólo es cierto cuando el sacerdote conociera la cosa de vista o por experiencia directa, sino también cuando tiene indicios suficientes, puede deponer como testigo. Pongamos un ejemplo. Un ladrón se lleva la bolsa del sacerdote mientras se confiesa y en tal caso, aunque se confiese de hurto, puede ser acusado por el sacerdote en juicio, no sólo porque se supone que no hubo verdadera confesión sino simulada, como antes dijimos, sino porque puede alegar indicios manifiestos de que su bolsa desapareció en tal hora y en tal sitio y que ninguna otra persona entró en el lugar. Pero reconozco que en este caso el sacerdote tiene que ser precavido para que no dé la impresión de que denuncia lo que oyó en la confesión, sino que tiene pruebas o indicios fundadas en otros motivos y así no se sospechará que está revelando el sigilo. Y hasta aquí del muy reservado sigilo de la confesión.

Por lo que respecta a los secretos no sacramentales hay quienes opinan que nunca llegan a obligar hasta el punto de tener que exponer la vida propia por guardarlos. Pero como no hablan en particular de las formas concretas de secretos, no hay que asombrarse de que sus opiniones sean muy vagas. Entre estos secretos tienen un primer puesto destacado los secretos referidos a los asuntos públicos.

[CONCLUSIÓN SEXTA]

Sobre ello se estatuye la sexta conclusión: QUIENES TIENEN UN PUESTO O UN OFICIO PÚBLICO, COMO SON LOS SENADORES, CONSEJEROS, SECRETARIOS Y OTROS SIMILARES, ESTÁN OBLIGADOS, EN RAZÓN DEL CARGO, A GUARDAR EL SECRETO, HASTA CON EXPOSICIÓN DE LA VIDA, SI FUERA NECESARIO.

La conclusión afirma, en primer lugar, que si la revelación de un secreto redunda en mal para el estado, entonces la obligación afecta no sólo a los supremos magistrados, sino a cualquier ciudadano, que debe sacrificar la vida antes de revelarlo. Por esa razón, la ley *Omne delictum* califica de traidores a quienes entregan secretos a los enemigos y les condena a pena capital. Pero la conclusión también afirma que quienes disfrutan de un cargo público, están obligados con frecuencia a sufrir la muerte por guardar un secreto público en casos que no lo estarían las personas privadas. La prueba es que los medios toman su valor del fin a que se ordenan, como hemos dicho otras veces, y los secretos públicos lo son para la seguridad de todo el pueblo. Luego la obligación de guardar el secreto es mucho mayor en quienes tienen encomendados secretos por toda la sociedad y en quienes reciben estipendio por esta función, pues

ri vinculo tenentur servare secretum, quam alii de plebe, atque adeo, si res tanti sit momenti ut id postulet, vitam cum reliquis bonis tenentur in ea causa exponere. Et vocamus causam reipublicae, causas etiam particularium personarum, quae tractantur in iudicio publico. Unde iudex qui causam audit in qua de re gravissima decertatur, ut de vita, aut de maximo honore, ut de ducatu aut alia magna haereditate, si invaditur ab aliquo litigantium sub comminatione mortis ut merita causae prodat, debet potius gladio succumbere, quam fidem secreti frangere. Et idem crediderim de scribis, quorum fidei, causae graves committuntur. In rebus vero minoris momenti, quamvis non teneantur vitam dare ut fidem servent, tenetur tamen pro rei cuiusque qualitate. Atque id maxime in sancto consilio et foro, quo res fidei adversus haereticos tractantur. Nam et inter gentes celebratissima semper fuit fides secretorum de re publica. Unde Aulus Gellius ex Marco Catone refert li. 1 Noct. Atti. Papyrio illi puero honorem maximum habitum esse, eo quod, dum in senatum cum patre fuisset admissus, et mater avidissime eum percontaretur quidnam patres egissent, matrem ex cogitato commento, et mendacio delusit, quo senatus arcanum caelaret. Ob idque nomen illi inditum est: Praetextatus, id est, absconditus et contectus, quod deinceps pueris romanis successit. Et Pompeius, ut author est Valerius Max. li. 3, cum a Gentio rege captus, senatus consilia pandere iuberetur, igni digitum cremandum praebuit, qua pacientia ostenderet se potius tormentis perditum iri, quam secreta senatus panderet. Et Fulvius tempore Augusti, cum senatus secreta panderet uxori, poenam dedit capitis. Hac ratione (ut inquit Valerius li. 2) fidum tunc erat et altum reipublicae pectus, cura, silentiique salubritate munitum.

Inter privata id maiore vinculo ligat quando quis per iniuriam, hominis secretum vi fraudeve extorquet. De quo sit conclusio septima.

[7. CONCLUSIO]

Qui iniuria, hominis secretum expressit, tenetur illud, si res sit magni momenti, etiam in mortis discrimine, contengere, ut Dalila, quae muliebri improbitate mysterium capillorum a Samsone extorsit, tenebatur mortem prius obire, quam id Philistaeis prodere. Probatur. Tenetur quicunque mortem prius oppetere, quam homini famam auferre (maxime si fama sit valde magna et pretiosa). Sed qui per iniuriam secretum alienum extorquet, famam ab illo depraedatur. Ergo tenetur potius mori, si res sit magni momenti, quam ipsum diffamare. Eo vel maxime si periculum inde imminet vitae. Unde qui obsig-

están especialmente atados por su juramento de fidelidad, que el resto de los ciudadanos y, en consecuencia, si el asunto es de especial gravedad, deben sacrificar su vida y sus bienes temporales por dicha causa. Y en la causa del estado incluimos también la causa de las personas particulares que se dilucidan en juicio público. Por consiguiente, el juez que oye una causa en la que dilucida un asunto muy grave, como la vida o el máximo honor, como el título de nobleza o una gran herencia, si es amenazado de muerte por alguno de los litigantes para que revele los argumentos de la parte, debe entregar la vida antes de romper el secreto de oficio. En otros asuntos de menor importancia, aunque no esté obligado a exponer su vida para guardar el secreto, sin embargo está obligado en función de la importancia del asunto. Esto se aplica sobre todo en el caso en el foro del santo oficio, en el que se tratan los temas de la fe contra los herejes. Y es que aún entre los gentiles fue siempre muy recomendada la fidelidad a los secretos en asuntos públicos. Y así, Aulo Gelio narra en las *Noches Aticas* el caso tomado de Marco Catón del niño Papirio, que fue tenido en la máxima gloria porque, habiendo acompañado a su padre al senado y admitido en sus deliberaciones, su madre indagó llena de curiosidad sobre lo que allí conoció y él lo ocultó todo simulando una fábula mentirosa y engañando así a la madre. Por esa razón se le puso el nombre de Pretextato, es decir, escondido y encubierto, lo cual fue un modelo a seguir por los niños romanos. Y Pompeyo, cuando fue capturado por el rey Gentio, como narra Valerio Máximo, fue obligado a revelar los secretos del senado y él se dejó quemar el dedo en el fuego para demostrar su decisión de sufrir todos los tormentos antes que descubrir los secretos del senado. Y, en el tiempo de Augusto, Fulvio fue condenado a muerte por revelar los secretos del senado a su esposa. Por este motivo, el espíritu de la república estaba muy alto y bien defendido, como dice Valerio, pues estaba protegido por el cuidado y la firmeza del silencio.

Entre personas privadas, el vínculo del secreto es mayor cuando el secreto ha sido sonsacado con fuerza o engaño. Y sobre esto versa la séptima conclusión.

[CONCLUSIÓN SÉPTIMA]

QUIEN OBTUVO UN SECRETO INJUSTAMENTE, ESTÁ OBLIGADO O GUARDARLO, INCLUSO EN PELIGRO DE VIDA, SI ES DE UNA MATERIA IMPORTANTE, COMO FUE EL CASO DE DALILA, QUIEN DEBÍA SUFRIR LA MUERTE ANTES QUE TRAICIONAR A LOS FILISTEOS, PUES SUSTRAJO EL MISTERIO OCULTO EN LOS CABELLOS DE SANSÓN CON SUS ARGUCIAS FEMENINAS.

La prueba es porque todos están obligados a sufrir la muerte antes que difamar a alguien, sobre todo si la fama es muy estimable y necesaria. Y quien arranca un secreto ajeno injustamente, le roba la fama. Luego está obligado a

natas literas alienas mala fide aperiunt, quia illa, vis est et iniuria, maiori vinculo tenentur secretum illud servare, quam si id alia iusta via cognovissent. Fuit enim semper celebratissima religio in literis alienis abscondendis et caelandis, ut frequentibus historiis memoriare proditum est.

Secretorum quae citra iniuriam deprehenduntur, primum genus est, quando quis data fide arcanum alienum suscipit custodiendum.

[8. CONCLUSIO]

Nemo tenetur secretum quod fide recepit servare cum dispendio vitae, aut alia grandi iactura honoris, aliorumve bonorum. Hoc non aliter probatur, quam quod huiusmodi obligatio non oritur ex iustitia, aut ex publico officio, quo tenetur servare secretum, sed ex sola liberalitate et bonitate promittentis fidem. Et nemo praesumitur promittere id ad quod alias non tenebatur, cum tanta iactura et dispendio. Qui enim pecuniam amici recipit in deposito, non tenetur cum tanta iactura et detrimento eam tueri. Sed nihilominus viri probi erit pro rei conditione et magnitudine iacturam in propriis bonis facere, ut arcanum ita receptum protegat. Neque admitto argumentum quo in hac parte aliqui utuntur, ut quocunque casu licet revelare proprium secretum, liceat subinde revelare alienum. Nam homo dominus est propriae famae, et non est dominus alienae, et ideo potest aliquando propriam famam exponere (quia in hoc nulli facit iniuriam) quando tamen tenetur custodire alienam. Graphice sane fabulantur poetae poenam illius qui secretum sub fide receptum non servat, in Batto illo pastore, qui propter secretum quod fide reciperat, revelatum, in lapidem versus est, alioqui mutum, sed qui ea perpetuo laboraret infamia, ut secretum auri, etiam silentio manifestaret.

[9. CONCLUSIO]

Nona conclusio. Quando quis casu novit alienum secretum, quamvis teneatur illud contegere, etiam sub peccato mortali, si res est tanti momenti, tamen non tenetur gravia pati, ut illud caelet. Hoc facile probatur, quia solum tenetur servare ex charitate, sicut tenemur servare res amicorum, quando id possumus sine gravi damno nostro. Tametsi nonnumquam consilium fuerit mortem prius oppetere, quam huiusmodi secreta revelare. Et haec de alieno secreto.

padecer la muerte antes de difamarlo, si es un asunto grave, máxime si por el secreto peligra su vida. Por eso, quien con mala fe abre las cartas selladas de otro, por ser algo injusto y hecho con fuerza, está más obligado a guardar lo que así conoce, que lo hubiera obtenido por otra vía. Hubo siempre un sumo respeto en custodiar y mantener ocultas las cartas ajenas, como suelen testimoniar muchas historias divulgadas al caso.

Entre los secretos conocidos sin injusticia, el primer tipo es el del secreto que se nos encomienda con promesa de silencio.

[CONCLUSIÓN OCTAVA]

NADIE ESTÁ OBLIGADO A GUARDAR EL SECRETO RECIBIDO CON PROMESA DE GUARDARLO CON PELIGRO DE LA PROPIA VIDA O CON GRAVE LESIÓN DEL HONOR O DE OTROS BIENES.

Para esto no hay otra prueba que la de tratarse de una obligación que no deriva de la justicia, ni de un cargo público, sino de la simple liberalidad y bondad de quien hace la promesa de silencio. Ahora bien, se presume que nadie promete algo a lo que no está obligado con tanto daño y quebranto de su persona. Quien recibe dinero del amigo en depósito, no está obligado a defenderlo con tanto daño y perjuicio. Sin embargo, el varón virtuoso llegará a exponer sus propios bienes, en función de condición y magnitud del asunto, para ser fiel a lo prometido. Y no acepto el argumento que algunos usan en esta materia, de que en los mismos casos en que es lícito revelar un secreto propio, lo es también un secreto ajeno, porque el hombre es dueño de su fama propia, pero no de la ajena, por lo cual puede exponerse en algún caso la fama propia, no haciendo con ello injuria a nadie, pero no la fama ajena. Con gran imaginación los poetas reflejaban la pena de uno que no guardó la fidelidad al secreto prometido en aquel famoso pastor Batto, que, por revelar el secreto prometido, se convirtió en piedra muda, mientras que quien sufre infamia por ello, demuestra con su silencio que el secreto es oro.

[CONCLUSIÓN NOVENA]

La novena conclusión es: CUANDO UNO CASUALMENTE CONOCE UN SECRETO AJENO, ESTÁ OBLIGADO A GUARDARLO, INCLUSO BAJO PECADO MORTAL SI SU CONTENIDO ES DE IMPORTANCIA, PERO NO ESTÁ OBLIGADO A PADECER GRAVES INCONVENIENCIAS POR OCULTARLO.

La prueba es fácil porque esa obligación es sólo de caridad, al igual que debemos respetar lo conocido de los amigos cuando podemos hacerlo sin grave incómodo. Y sin prejuicio de que alguna vez sea de consejo el afrontar la muerte antes de revelar ese secreto. Hasta aquí todo lo referente al secreto ajeno.

Secretum cuiusque proprium longum nobis modo negotium exhiberet, nisi membro 1, q.3 amplissime res esset tractata. Hoc unum ergo in hunc locum reiicimus, an teneatur homo tormenta, atque adeo mortem perpeti, antequam, iniuste interrogatus, propria crimina prodat.

Ubi decima astruimus conclusionem.

[10. CONCLUSIO]

Nemo tenetur mortem pati, aut immania tormenta, ut proprium crimen abscandat. Loquimur de his qui in eculeo praeter ius interrogantur, nam si legitime interrogarentur, etiam citra tormenta, tenerentur veritatem fateri. Probatur conclusio his suppositis quae loco citato satis corroboravimus, adversus dominum Caietanum, videlicet hominem habere dominium suae famae, sicut bonorum exteriorum, et quamvis sit peccatum famam prodigere, et quandoque mortale, tamen licitum esse cuilibet pro causa iusta eam exponere. Unde sumitur argumentum. Potest quis pro iusta causa famam exponere. Sed pandere proprium crimen, ex genere suo, nihil aliud est quam se hominem infamare. Ergo illud licet ad servandam vitam, nam profecto vix potest dari causa magis iusta.

Et confirmatur quia vita hominis maius bonum est quam fama, immo vita caput est omnium bonorum, ob idque *universa quae homo habet, dabit pro anima sua*[43], Iob 2. Ergo si quis positus in tormentis evadere aliter non potest, nisi proprium crimen detegendo, certe, quamvis iniuste interrogetur, potest se prodere, postquam in hoc nemini facit iniuriam. Quemadmodum enim vexationem illam et iniuriam grandi pecunia redimere potest, ita sane potest et iacturam in fama facere, ut vitam servet.

Et secundo arguitur ex communi sensu hominum. Si quis et plurimum et vehementer cruciaretur et dilaniaretur, certe non censeretur pusillanimis, si se proderet. Immo vero non solum id licitum est quando confitendo crimen potest a tormentis liberari, sed quando per confessionem certus esset capite plectendus, posset vir fortis eligere semel mortem, antequam vehementia et longissima tormenta pati. Eo vel maxime, quod non speratur tormentorum finis, ut saepe saepius contingere solet. Sunt enim qui tormentis tormenta cumulantes, proponunt aut animam miseri, aut confessionem veram falsamve extrahere.

43. Iob 2, 4.

Lo referente al secreto propio nos llevaría mucho tiempo explicarlo, si no fuera porque en la cuestión tercera de la primera sección ya ha sido ampliamente expuesto. Lo único que allí dejamos para este momento es la cuestión de si, cuando uno es injustamente interrogado, debe estar preparado a sufrir el tormento o la misma muerte antes que revelar sus propios crímenes. A ello se refiere la siguiente conclusión.

[CONCLUSIÓN DÉCIMA]

NADIE ESTÁ OBLIGADO A SUFRIR LA MUERTE O UN DURO TORMENTO POR ENCUBRIR EL PROPIO CRIMEN.

Nos referimos aquí a quien injustamente se le interroga en el potro del tormento, pues si fuera interrogado justamente, debería confesar la verdad, aun sin tormento. Y la conclusión se prueba por los mismos presupuestos que usamos en otro lugar para argüir contra Cayetano, y que se reducen a decir que somos dueños de la propia fama, al igual que de los bienes exteriores. Si bien es pecado, y a veces mortal, dilapidar la fama propia, sin embargo a cualquiera le está permitido exponer su fama por causa justa. Según eso, el argumento sería el siguiente. Uno puede exponer la fama por causa justa. Y descubrir el crimen propio de por sí no es más que difamarse a sí mismo. Luego es lícito hacerlo para conservar la vida, pues difícilmente podemos imaginar un motivo más justo.

Y se confirma porque la vida del hombre es un bien mayor que la fama; más aún, que la vida es el principal de todos los bienes, por donde se entiende que *todo lo que el hombre tiene, lo dará por su vida* (Job 2, 4). Por tanto, si uno no puede evitar los tormentos más que descubriendo su propio crimen, con toda certeza le es lícito delatarse, aunque sea interrogado injustamente, porque con ello no hace mal a nadie. Al igual que le sería lícito librarse de tan injusto vejamen pagando una suma grande de dinero, de la misma manera le es lícito dañando su propia fama para conservar la vida.

Y el segundo argumento se toma del sentido común. Si uno fuera áspera y repetidamente atormentado y desgarrado, nadie le tacharía de pusilánime si se difamara. Puede decirse que esto no sólo es lícito cuando uno puede librarse del tormento confesando su crimen, sino también puede el hombre fuerte elegir de una vez la muerte antes de sufrir largos y duros tormentos, cuando por la confesión sería condenado a muerte, tanto más cuanto que no hay esperanza de que acaben los tormentos, como con frecuencia sucede. Y es que hay quienes se proponen agravando tales tormentos llegar a matar el espíritu o a arrancar una confesión, sea verdadera o falsa.

Et tertio arguitur. Potest homo, ut illic diximus, exponere propriam famam pro fama amici, sicut vitam pro vita. Ergo potest a fortiori famam exponere pro vita propria.

Quarto arguitur. Si quis me iniuste infamaret, et ego non possem me aliter defendere nisi exponendo vitam, non teneor periculo vitae famam custodire. Ergo eadem ratione possum in tormentis crimen pandere, ut inde me eximam.

Quod si quis arguat, quod si iudex iniuste me percontaur, iniuste ego respondeo. Certe consequentia nulla est, nam et latro iniuste me invadit in itinere, et tamen iuste ego concedo illi pallium, ne me occidat.

Addiderim quod si homo iniustis tormentis falso sibi crimen imponeret, dummodo id faceret sine iuramento, non est mendacium nisi officiosum et veniale, nec tenetur aliquo modo ad restitutionem famae, postquam nemini facit iniuriam. Palud. 4, d.21, q.2 in fine dicit quod mendacium huiusmodi est officiosum, inquantum se homo liberat a tormentis, sed perniciosum inquantum se diffamat, et astantes laedit mendacio. At revera, nec infamare se ad illum finem est perniciosum, nec astantes laedit, quia aut putant confessionem esse veram, aut, si intelligant esse falsam, non est tantum scandalum, hominem contra se mentiri, ut eo se liberet malo.

AD PRIMUM ARGUMENTUM respondetur quod quanquam vita sit praestantior quam fama, nihilominus revelatio criminis aliquando cedit in malum religionis, ut dictum est in prima conclusione, et aliquando in malum publicum, ut dictum est in sexta, et aliquando in grave praeiudicium tertii, ut dictum est in septima. Quibus perinde casibus moriendum est prius quam crimen reveletur.

Et per hoc respondetur ad confirmationem, quod quamvis *iugum Domini sit suave*, nihilominus nos obligavit in dictis casibus vitam exponere.

AD 2 PRINCIPALE responsum est in octava, nona et decima conclusionibus. Quibus ostensum est licitum esse aliquando revelare secretum, aut alienum aut proprium, quando aliter vitam servare non possumus. At non est par ubique ratio.

Et eodem modo respondetur ad confirmationem, et AD TERTIUM PRINCIPALE. Nec valet illud argumentum, ut supra diximus, ut quocunque casu liceat mihi revelare secretum meum, cuius sum dominus, liceat subinde revelare alienum, cuius non habeo potestatem.

Y en tercer lugar se arguye porque el hombre puede, como allí dijimos, exponer la fama propia por la fama del amigo, como puede exponer su vida por la del amigo. Luego, con mayor razón, puede exponer la fama por su vida propia.

Y, en cuarto lugar, se arguye porque no estoy obligado a proteger mi fama con peligro de vida, si uno me infama injustamente y yo no puedo defenderme más que exponiendo mi vida. Luego por la misma razón puedo descubrir mi crimen en un tormento, para así librarme.

Y si alguien arguye que si un juez me investiga injustamente, también sería injusto respondiéndole, contesto que la consecuencia no es válida, pues también el ladrón me ataca injustamente en el camino, y sin embargo yo le entrego mi manto justamente para librarme de la muerte.

Pero añadiría que quien se imputara un falso crimen para librarse de los tormentos, no incurre más que en mentira oficiosa y venial, si no lo hace bajo juramento, ni tampoco está obligado a restituir la fama, porque a nadie ha hecho injuria. El Paludano dice (*In IV Sent.*, d. 21, q.2, al fin) que tal mentira es oficiosa, en el sentido de que se libra de los tormentos, pero es también perniciosa en cuanto se difama y daña a los presentes con su mentira. Pero la verdad es que infamarse a sí mismo con ese fin no es pernicioso, ni tampoco es ofensa a los presentes, los cuales o piensan que la confesión es verdadera o, si la oyen como falsa, no es tan grave escándalo que uno mienta contra sí mismo para librarse de un mal.

SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS. 1. Se responde que, aunque la vida es bien superior a la fama, pero la revelación del crimen alguna vez redunda en mal de la religión, como dijimos en la conclusión primera, y alguna vez en mal público, como dijimos en la conclusión sexta, y otras veces en perjuicio de terceros, como dijimos en la conclusión séptima. Y en todos estos casos hay que escoger la muerte antes de revelar el crimen.

Y con esto se responde también a la confirmación del argumento, que, aunque *el yugo del Señor es suave*, pero en los casos citados impone que debe preferirse la muerte.

2. Al segundo argumento principal se respondió en las conclusiones octava, novena y décima. En ellas se probó que a veces es lícito revelar un secreto, propio o ajeno, si no podemos salvar la vida de otro modo. Pero el motivo no es el mismo en todos los casos.

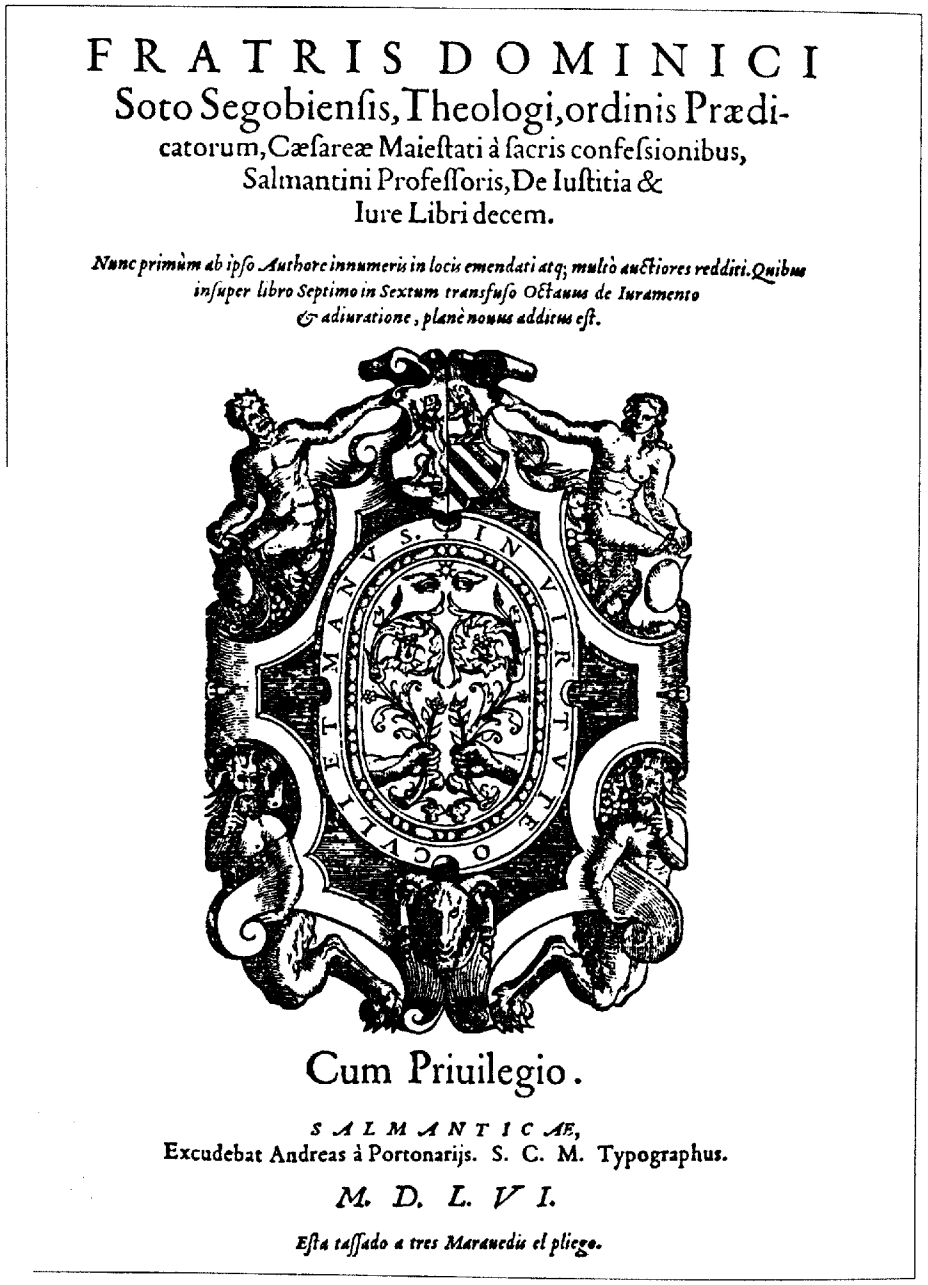
3. Y de igual modo se responde a la confirmación y al tercer argumento principal. Y no vale el argumento, que ya rechazamos antes, de que en los mismos casos en que me está permitido revelar el secreto propio, del que soy dueño, en los mismos puedo revelar el secreto ajeno, del que no soy dueño.

Ecce quae De ratione tegendi et detegendi secretum, sub censura sacrosanctae Romanae Ecclesiae, de exiguitate et penuria nostra praestare potuimus. Quae in hoc opusculo tribus membris distributa sunt, perque quatuordecim quaestiones disputata, atque adeo octoginta duabus conclusionibus absoluta, ad laudem et gloriam individuae Trinitatis, quae nos utinam faeliciter in secreta illa divinorum mysteria aliquando recipiat, quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt.

FINIS

Y hasta aquí todo lo que hemos podido aportar de nuestras limitaciones y penurias sobre el encubrimiento y revelación de secretos, que encomendamos a la censura de la Santa Iglesia Romana. Todo ello ha sido expuesto en un opúsculo que consta de tres secciones, discutido en catorce cuestiones y desarrollado en ochenta y dos conclusiones. Para alabanza y gloria de la individua Trinidad, que quiera un día introducirnos felizmente en el secreto de los misterios divinos, que ni el ojo vio ni el oído oyó ni el corazón del hombre alcanzó.

FIN



FRATRIS DOMINICI
Soto Segobienſis, Theologi, ordinis Prædicatorum, Cæſareæ Maieſtati à ſacris confeſsionibus, Salmantini Profeſſoris, De Iuſtitia & Iure Libri decem.

Nunc primùm ab ipſo Authore innumeris in locis emendati atq; multò auctiores redditi. Quibus inſuper libro Septimo in Sextum transfuſo Octauus de Iuramento & adiuratione, planè nouus additus eſt.

Cum Priuilegio.

SALMANTICAE,
Excudebat Andreas à Portonarijs. S. C. M. Typographus.
M. D. L. VI.

Eſta taſſado a tres Maraucdis el pliego.

Portada de la segunda edición de la obra *De Iustitia et Iure,* con un nuevo libro, el octavo, sobre el juramento y el conjuro, que es una reelaboración de la doctrina contenida en *De iuramentorum abusu* y que, por ser ésta de reciente aparición, no se incluyó en aquélla

INDICES

ÍNDICE BÍBLICO

(**I:** *De abusu iuramentorum* - **II:** *De ratione tegendi et detegendi secretum*)

Génesis
4,10: **II** 370
4,26: **I** 111
12,13: **II** 470
17,2: **I** 112
18,20s: **II** 370
22,12: **II** 484
22,16: **I** 40
42,15: **I** 54

Éxodo
6,2: **I** 112
19,13: **II** 286
20,2: **I** 32; **II** 472
20,7: **I** 92
21,24: **II** 362
23,4: **II** 250
28,30: **I** 114
34,1: **I** 32
34,28: **I** 32

Levítico
5,1: **I** 134; **II** 198.342
19,12: **I** 36.80.88
20,5: **II** 252
24,15ss: **I** 74

Números
14,28: **I** 56

Deuteronomio
5,7: **I** 32
6,13: **I** 36.38.42
11,6: **I** 74
19,18s: **II** 362
22,1: **II** 250
28,58: **I** 114
32,39: **II** 222

Jueces
11,29: **I** 106

I Reyes (I Samuel)
14,24ss: **I** 108

II Reyes (II Samuel)
6,7: **II** 288

III Reyes
2,19ss: **I** 108

IV Reyes
24,10: **I** 98

Job
2,4: **II** 500,548

Salmos
3,1: **II** 476
5,7: **II** 470
19,6: **I** 114
19,7: **I** 114
47,11: **I** 30
49, 16: **II** 288
53,3: **I** 114
62,12: **I** 40
93,4s: **II** 216
110,9: **I** 114
112,1: **I** 30
115,11: **I** 44
134,3: **I** 30

Proverbios
9,8: **II** 268.272
10,19: **I** 128; **II** 186
11,12: **II** 186
11,13: **II** 182
18,10: **I** 114

Eclesiastés
5,3: **II** 192
7,1: **II** 208
7,14: **II** 242

Cantar
1,2: **I** 30

Sabiduría
16,13: **II** 222

Eclesiástico
3,26: **II** 450
3,27: **I** 128
7,14: **II** 470
10,14: **I** 74
11,7: **II** 268
15, 14: **II** 242
23, 9ss: **I** 136
41, 15: **II** 208.216
42,14: **II** 274

Isaías
3,9: **II** 200.216
6,2: **I** 116
9,6: **I** 114
51,13: **I** 48
58,1: **II** 260
66,1: **I** 48

Jeremías
4,2: **I** 40.56.62
5,7: **I** 42.70

Ezequiel
3,18: **II** 286
18,22: **II** 476

Daniel
4,24: **II** 304

Joel
2,32: **I** 114

Zacarías
5,1: **I** 136

Mateo
3,3ss: **II** 226
5,3ss: **II** 224
5,11: **II** 224
5,13s: **II** 286
5,16: **II** 200.234
5,29: **II** 270
5,33: **I** 36.42;
5,34: **I** 32
5,37: **I** 44
6,12: **II** 304.342
6,15: **II** 350
7,1ss: **II** 202.380
7,6: **II** 268
7,12: **II** 198
10, 32s: **I** 142
11,2: **II** 254
11,29: **II** 402
11,30: **II** 502
12,41: **II** 372
18,15: **II** 202. 242. 250. 316
18,17: **II** 398.438
19,17ss: **II** 198
19,21: **II** 198
22,39: **II** 200
22,40: **I** 32
23,8: **II** 290
23,16: **I** 48
24,45: **II** 192
26,23: **II** 212
27,13ss: **II** 224

Marcos
6,17: **I** 106
13,52: **II** 484
16,17: **I** 114

Lucas
9,26: **I** 144
16,2: **II** 370
22,36: **II** 354

Juan
1,12: **I** 114
2,17: **II** 268
3,11: **II** 478
3,19: **II** 200
6,44: **II** 242
8,10ss: **II** 372
8,44: **I** 44
10,11: **II** 280
10,23: **II** 210
13,14: **II** 266
13,21: **II** 196
13,26: **II** 212
14,31: **I** 114
15,13: **II** 231.280
20,22s: **II** 474.506

Hechos de los Apóstoles
5,29: **II** 340.434
25,16: **II** 370

Romanos
1,9: **I** 40.54.122
1,28: **II** 274
1,32: **II** 252
2,1: **II** 288
2,15s: **II** 372
9,18: **II** 242
12,19: **II** 342
13,1ss: **II** 408.436
13,4: **II** 290
13,12: **II** 200
15,4: **II** 366

I Corintios
3,6: **I** 34; **II** 258
4,1: **II** 432
4,5: **II** 204
5,9: **I** 92
5,12: **II** 286
6,12: **II** 311
7,10-12: **II** 352
7,25: **II** 198
8,13: **II** 284
9,10: **II** 268
10,13: **I** 146
10,22: **II** 311
10,33: 236
12,13: **II** 248

II Corintios
13,10: **II** 448

Gálatas
1,20: **I** 40
4,1: **I** 52
4,14: **II** 434

Filipenses
2,9: **I** 32.114

Colosenses
3,20.22: **II** 432

I Tesalonicenses
5,14: **II** 242

II Tesalonicenses
3,14s: **II** 306

I Timoteo
1,13: **I** 84
3,2: **II** 352
5,1: **II** 286
5,20: **II** 244.310
5,24: **II** 240
5,1: **II** 286

II Timoteo
4,2: **II** 260

Hebreos
6,16: **I** 40.50.58
7,12: **II** 362

Santiago
1,26: **I** 32
5,12: **I** 50
5,13: **I** 32
5,19: **II** 252

I Pedro
2,18: **II** 432.450

I Juan
1,1: **II** 478
2,16: **I** 140
3,17: **II** 254
4,11: **II** 252
5,16: **II** 268

III Juan
8: **II** 258

Apocalipsis
4,10ss: **I** 116
10,6: **I** 40

CORPUS IURIS CANONICI

DECRETUM

1 Pars, dist. (1-101).
d.13, c.1 *Duo mala*: **I,** 102.
d.13, c.2 *Nervi*: **I,** 102
d.32, c.11 *Erubescant*: **II** 204. 240. 438.
d.45, c.12 *Tria sunt*: **II**, 246
d.83, *Providendum*: **II**, 252.254.
d.83, c.5: **II**, 252.
d.86, c.3 *Facientis*: **II**, 252.
d.86, c.21 *Pasce*: **II**, 254.

2 Pars, causa (1-36; la 33 de poenit.).
c.2, q.1, c.14 *Prohibentur*: **II**, 308.
c.2, q.1, c.18 *Multi*: **II**, 210.438.
c.2, q.1, c.19 *Si peccaverit*: **II** 262. 310.316.320.
c.2, q.3, c.2 *Calumniator*: **II** 204
c.2, q.3, c.3 *Qui non*: **II**, 204.
c.2, q.5, c.4 *Si quis presbyter*: **I,** 118.
c.2, q.5, c.20 *Consuluisti*: **II**, 396.
c.2, q.7, c.46 *Sicut*: **II**, 296.
c.5, q.1, c.2 *Quidam maligni*: **II**, 366.
c.6, q.1, c.17 *Infames*: **I,** 92
c.6, q.1, c.18 *Quicunque sciens*: **I,** 92.
c.6, q.2, c.3 *Placuit*: **II**, 204.
c.11, q.3, c.1 *Sententia*: **II**, 440.
c.11, q.3, c.3 *Praecipue*: **II**, 296.
c.11, q.3, c.46 *Cui est*: **II**, 442.
c.11, q.3, c.56 *Non sunt*: **II**, 216.
c.11, q.3, c.87 *Illud plane*: **II**, 442.
c.15, q.1, c.1 *Merito*: **I,** 120.
c.21, q.5, c.10 *Ecce dico*: **II**, 468.
c.22, q.1, c.2 *Non est*: **I,** 44.
c.22, q.1, c.5 *Ita ergo*: **I,** 46.
c.22, q.1, c.10 *Si quis*: **I,** 70.
c.22, q.1, c.11 *Si aliqua*: **I,** 86.
c.22, q.1, c.16 *Movet te*: **I,** 68.86.92.
c.22, q.1, c.17 *Praedicandum*: **I,** 92.
c.22, q.2, c.8 *Primum est*: **I,** 80.
c.22, q.2, c.13 *Nec artificioso*: **II**, 468.
c.22, q.2, c.19 *Si quis*: **II**, 498.
c.22, q.5, c.2 *Qui pejerat*: **I,** 92.
c.22, q.5, c.8 *Hoc videtur*: **II**, 198. 314.
c.22, q.5, c.9 *Quacunque*: **II**468.
c.22, q.5, c.10 *Ecce dico*: **I,** 68.70.
c.22, q.5, c.11 *Humanae aures*: **II**, 468.
c.22, q.5, c.15 *Pueri*: **I,** 120.
c.22, q.5, c.16 *Honestum*: **I,** 120.
c.22, q.5, c.22 *Nullus*: **I,** 118.
c.23, q.4, c.20 *Sicut*: **II**, 258.
c.23, q.4, c.24: *Ipsa pietas*: **II**, 256.
c.23, q.4, c.33 *Est iniusta*: **II**, 332.

c.24, q.3, c.4 *Si quis*: **II**, 442.
c.24, q.3, c.14 *Tam sacerdos*: **II**, 252. 288.
c.33 de poenit., d.1, c.87 *Quis aliquando*: **II**, 396.402.
c.33 de poenit., d.6, c.2 *Sacerdos*: **II**, 210.
c.33 de poenit., d.7, c.4 *Si quis*: **II**, 270.

DECRETALES GREGORII IX

Liber II
tit.1, c.13 *Novit Ille*: **II**, 250.
tit.20, c.54 *Testimonium*: **I,** 92.
tit.24, c.8 *Si vero*: **I,** 98.
tit.24, c.10 *Querelam*: **I,** 92.
tit.24, c.15 *Verum*: **I,** 98.
tit.24, c.26 *Etsi Christus*: **I,** 46.80.

Liber V
tit.1, c.1 *Si legitimus*: **II**, 372.
tit.1, c.9 *Evidentia*: **II**, 240.
tit.1, c.19 *Cum oporteat*: **II**, 380.382.
tit.1, c.21 *Inquisitionis*: **II**, 374. 380. 382.
tit.1, c.24 *Qualiter et quando*: **II**, 376.380.
tit.2, c.24 *Qualiter et quando*: **II**, 318.358.
tit.38, c.1 *Manifesta*: **II**, 310.
tit.38, c.12 *Omnis utriusque sexus*: **II**, 210.516.
tit.41, c.3 *Qui scandalizaverit*: **II**, 260.

CORPUS IURIS CIVILIS

DIGESTA

l.12, tit.2, l.1 *Maximum*: **I,** 40.
l.12, tit.2, l.13 *Si duo*: **I,** 134.
l.47, tit.10, 5 *Lex Cornelia*: **II**, 204.
l.47, tit.10, 18: *Eum qui*: **II**, 198.214.
l.49, tit.16, 6 *Omne delictum*: **II**, 188.206.
l.50, tit.4, 6 *Rescripto*: **II**, 372.
l.50, tit.13, 5 *Cognitionum*: **II**, 228.

NOVELLAE

coll.6, tit.6, const.77 *Omnibus hominibus*: **I**, 76.

INDICE DE AUTORES Y OBRAS CITADAS

Incluimos en este índice los autores que cita Soto como autoridades u opiniones sobre el tema. No recogemos los autores, cuyos textos han sido incorporados al Decreto o a las Decretales, de los que en el lugar correspondiente del derecho canónico se remite al texto. Las referencias incluyen sólo el texto original latino; no la traducción.

El número romano remite al opúsculo de Soto y, a continuación, el número arábigo a la página.

(**I**: De abusu iuramentorum
II: De ratione tegendi et detegendi secretum)

AGUSTÍN (S.)
Confessionum Libri tredecim
l.2, c.2: **II**, 228.

Contra Mendacium ad Consentium Liber unus
c.3: **II**, 468.
c.19: **I**, 70.
c.20: **I**, 78.

De bono viduitatis
c.20: **II**, 216.

De civitate Dei
l.1, c.2: **II**, 232.
l.1, c.9: **II**, 242.260.272.274.290.304.
l.1, c.20: **II**, 226.
l.1, c.21: **II**, 230.

De correptione et gratia ad Valentinum
c.15: **II**, 270.

De Genesi contra Manichaeos Libri duo
l.1: **II**, 484.

De Mendacio Liber unus
c.15: **I**, 46.50.470.
c.20: **II**, 190.

De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo
l.2, c.19: **II**, 302.
l.2, c.20: **II**, 270.

De Mendacio Liber unus
c.15: **I**, 46.50.470.
c.20: **II**, 190.

De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo
l.2, c.19: **II**, 302.
l.2, c.20: **II**, 270.

Epistola 47 Ad Publicolam
I, 50.68.

Epistola 211 Ad Monachas (Regula)
II, 264.298.

Epistolae ad Galatas Expositionis Liber unus
I, 44.

In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus decem
tr.7: **II**, 252.

Retractationum Libri duo
l.1, c.14: **II**, 478.

Sermones ad Populum
Sermo 82, c.1: **II**, 294.
Sermo 82, c.7: **II**, 254.
Sermo 180: **I**, 34.38.80.84.

ALBERTO BRUNO *("Astensis")*
II: 262.

ALEJANDRO DE HALES, O.F.M. *("theologus")*
Summa Theologica
II, 348.442.510.512.514.536.

ARISTÓTELES
II, 182.

Analyticorum Posteriorum
II, 478.534.

Ars Rhetorica
c.17: **I**, 38.

Ethica Nicomachea
l.2, C.9: **II**, 452.
l.3: **II**, 502.
l.4, c.7: **II**, 472.500.
l.5: **II**, 434.436.216.
l.6, c.12: **II**, 196.
l.9: **II**, 248.

Metaphysica
l.1, c.3: **I**, 42.

Physica Auscultatio
l.1, c.1: **I**, 42.
l.2: **II**, 202.

Politica
l.1, c.2: **I**, 44.248.

Topicorum
l.1, c.2: **II**, 242.
l.1, c.3: **II**, 244.
l.1, c.13: **II**, 238.
l.4, c.5: **II**, 190.

AULO GELIO
Noctae Atticae
II, 364.544

BARTOLO DE SASSOFERRATO
II: 350.388.390.392.

BUENAVENTURA (S.)
II: 536.

CAYETANO, Tomás de Vio
Commentaria In Summam Theol. D. Thomae
In 1-2, 69, 4: **II**, 508.
In 2-2, 33, 2: **II**, 276.292.
In 2-2, 33, 7: **II**, 316.
In 2-2, 33, 8: **II**, 334.
In 2-2, 68,1: **II**, 356.
In 2-2, 69, 1: **II**, 408.410.
In 2-2, 69, 2: **II**, 378.398.414.
In 2-2, 73, 2: **II**, 218.220.
In 2-2, 96, 4: **II**, 508.
In 2-2, 98, 3: **I**, 130.

Peccatorum Summula ordine alphabetico
II, 520.522.

Opuscula, Quaestiones et quodlibeta
II, 392.510.514.548.

CICERÓN
De Officiis
l.1, c.7: **I**, 44; **II**, 186.190.192.502.
l.3, c.18: **I**, 38.40.

Pro Quinto Liga
II, 470.

CIRILO DE ALEJANDRÍA (S.)
Adversus Iulianum libri decem
l.10: **I**, 134.

CRISÓSTOMO (S. Juan)
De sacerdotio Libri sex
l.3: **II**, 474.

Enarratio in Epistolam ad Hebraeos
hom.11: **I**, 58.

In Epistolam ad Corinthios Homilae
hom.3: **II**, 254.
hom. 44: **II**, 258.

Homiliae
Homilía 5: **I**, 140.142.
Homilía 14: **I**, 108.150.
Homilía 15: **I**, 80.122.136.
Homilía 19: **I**, 98.

Opus Imperfectum In Matthaeum
hom.12: **I**, 52.68.86.

DUNS SCOTO, Juan, O.F.M.
Quaestiones in primum, secundum, tertium, quartum Librum Sententiarum
II, 226. 472. 480. 492. 510. 526. 528. 534. 536.

DURANDO DE SAN PORCIANO, O.P.
Decisionum super quttuor libros Sententiarum
II, 324.330.486.506.534.536.

ENRIQUE DE GANTE
Quodlibeta
II, 526.528.530.532

ERASMO DE ROTTERDAM
II, 340.

FRANCISCO MARONYS
II: 276.

GABRIEL BIEL
Collectorium in IV libros Sententiarum
II, 276.278.326.472.474.

GERSON, Juan
II, 262.458.480.

GREGORIO (S.)
II, 254. 296. 366. 398. 400. 440. 444. 462. 498.

Homilae in Evangelia
l.1, hom.6: **II**, 254

Moralium Libri
l.5, c.11: **II**, 298.
l.26: **II**, 468.

GUILLERMO DE AUXERRE (Altisidiorense, "antiquus author")
Summa Aurea Sententiarum libri III
II, 248. 276. 324. 326. 454. 508. 524. 540.

ISIDORO DE SEVILLA (S.)
De summo bono
II: 288.

JERÓNIMO (S.)
Commentariorum in Evangelium Matthaei Libri quatuor
l.1, c.5: **I**, 38.42.46.52.
l.1, c.18: **II**, 208.

Commentariorum in Ezechielem Prophetam Libri quatordecim
c.17: **I**, 96.

Commentariorum in Ieremiam Prophetam Libri sex
l.1, c.4: **I**, 62.

Epistola 49 Ad Pammachium
n.20: **II**, 228.

PANORMITANO (Nicolás de Tudeschis, Abad de Sicilia)
Commentaria in Libros Decretalium
II, 238.248.272.332.510.514.518

PEDRO LOMBARDO
Libri IV Sententiarum
II, 474.

PEDRO DE PALUDE, O.P.
In Quatuor Libros Sententiarum
II, 304. 326. 328. 382. 440. 444. 452. 486. 524. 528. 530. 534. 536. 538. 540. 550.

PLATÓN
De Legibus
De Republica
I, 34; **II**: 470.

PLUTARCO
De liberis educandis
II, 208.

QUINTILIANO
Declam. Pro caeco
II: 188

RICARDO DE MEDIAVILLA, O.F.M.
Quaestiones solidissimae super Tertium et Quartum Sententiarum
II, 248. 284. 304. 322. 326. 440. 442. 472. 474. 476. 510. 526. 532.

SILVESTRE PRIERIAS, O.P.
Summa Summarum quae Sylvestrina nuncupatur
II, 438.442.452.480.510.

SÓCRATES
II: 182.208

SUMMA ANGELICA
II, 348.

TOMÁS DE AQUINO (Sto.)
In Libros Sententiarum
In IV, d.16, q.3: **II**, 516.534.
In IV, d.18, q.2, a.1: **II**, 440.
In IV, d.19, q.2, a.1: **II**, 244.
In IV, d.19, q.2, a.3: **II**, 358.510.
In IV, d.21, q.3: **II**, 506. 510. 520. 530. 540.
In IV, d.36: **II**, 454.

Quaestiones Quodlibetales
q. 9: **I**, 88.

Summa Theologiae
1-2, 73: **II**, 254
1-2, 93, 3: **II**, 436
1-2, 96, 4: **II**, 508.
1-2,100, 3: **II**, 258.436.
2-2, 10, 3: **I**, 72
2-2, 13, 1: **I**, 66.
2-2, 13, 3: **I**, 72.
2-2, 26, 5: **II**, 280.
2-2, 31: **II**, 246.
2-2, 33, 1: **II**, 244.246.274.
2-2, 33, 2: **II**, 248.
2-2, 33, 3: **II**, 290.292.
2-2, 33, 6: **II**, 270.332.
2-2, 33, 7: **II**, 214.312.338.
2-2, 33, 8: **II**, 324.328.
2-2, 62,2: **II**, 212.
2-2, 64, 4: **II**, 354.
2-2, 64, 5: **II**, 222.
2-2, 67, 3: **II**, 370.
2-2, 68: **II**, 346
2-2, 68, 1: **II**, 356.
2-2, 68, 2: **II**, 330.
2-2, 68, 3: **I**, 86; **II**, 360.
2-2, 68, 4: **II**, 350.
2-2, 69, 1: **II**, 406.408.472.480.
2-2, 69, 2: **II**, 378.382.418.430.
2-2, 70, 1: **II**, 382.420.428.
2-2, 70, 4: **II**, 410.
2-2, 73, 3: **II**, 206.
2-2, 73, 4: **II**, 224.
2-2, 76,6: **II**, 406.
2-2, 80: **II**, 192.
2-2, 87: **II**, 362.
2-2, 89: **I**, 44.
2-2, 89, 2: **I**, 46.
2-2, 93,3: **II**, 436.
2-2, 95, 8: **II**, 396.
2-2, 96,4: **II**, 508.
2-2, 98, 1: **I**, 68.
2-2, 98, 3: **I**, 82.130.
2-2, 110,3: **II**, 470.
2-2, 119: **II**, 234.
3, 10,2: **II**, 484.

ÍNDICE GENERAL

EL ABUSO DE LOS JURAMENTOS

Introducción de Antonio Osuna Fernández-Largo 11
Dedicatoria..... 27
Capítulo primero, *que es como prólogo, el cual se propone la razón y orden de lo que se ha de decir*..... 31

PARTE PRIMERA

Capítulo II. *En el cual se declara qué linaje de virtud sea el juramento* 37
Capítulo III. *Donde se expone aquel lugar del evangelio que parece contradecir a estas conclusiones que hemos puesto en otro capítulo* 47
Capítulo IIII. *Donde se explican las diversas formas y ejemplos de juramentos* 55
Capítulo V. *Donde se declaran las tres condiciones que han de acompañar al juramento*..... 63

PARTE SEGUNDA

Capítulo VI. *De las blasfemias que se suelen mezclar con los juramentos* 67
Capítulo VII. *De la naturaleza y grados del perjurio asertorio*..... 79
Capítulo VIII. *De la enormidad del perjurio asertorio*..... 87
Capítulo IX. *De los grados del juramento promisorio*..... 97
Capítulo X. *De la gravedad del perjurio promisorio* 107
Capítulo XI. *De la tercera virtud del juramento* 111

PARTE TERCERA

Capítulo XII. *Contra la mala costumbre del jurar* 127
Capítulo XIII. *De los remedios contra la costumbre del jurar* 139
Capítulo XIIII. *De la institución y regla de la Cofradía del Nombre de Dios* 147
Capítulo XV y postremo. *En el cual de todo lo que arriba está dicho se sacan ocho documentos que tengan siempre las gentes ante los ojos* . 153

LA OCULTACIÓN Y REVELACIÓN DE SECRETOS

Introducción de Antonio Osuna Fernández-Largo 159
Dedicatoria. 177
Argumento de la obra 181

SECCIÓN PRIMERA

Cuestión I: *¿Es una obligación de la fe ocultar lo secreto?* 187
Cuestión II: *¿Existe precepto de guardar el secreto del prójimo?*. 197
Cuestión III: *¿Es pecado mortal difamarse a sí mismo, revelando inconsideradamente un delito propio?* 217

SECCIÓN SEGUNDA

Cuestión I: *¿Existe un precepto de corrección fraterna?* 243
Cuestión II: *¿Obliga siempre y en todo tiempo el precepto de corrección fraterna?*. 261
Cuestión III: *¿Están todos en general obligados a corregir a cualquier pecador?* 287
Cuestión IV: *¿Cae bajo precepto el orden evangélico de la corrección fraterna?*. 309
Cuestión V: *¿Está preceptuada la acusación alguna vez?*. 343
Cuestión VI: *¿Es justa la inquisición del pecador oculto sin que preceda infamia?* 367
Cuestión VII: *¿Está obligado a decir la verdad por derecho todo el que es interrogado judicialmente sobre algo secreto?* 403

SECCIÓN TERCERA

Cuestión I: *¿Está obligado a decir la verdad quien es injustamente interrogado sobre un crimen secreto?*. 433
Cuestión II: *¿Debe obedecer el súbdito al prelado que le interroga sobre un secreto, cuando duda si es interrogado según derecho, o injustamente?* 451
Cuestión III: *¿Puede legítimamente usar de términos ambiguos y anfibilogías quien sin derecho es interrogado sobre un crimen secreto, para eludir al interrogador?* 467
Cuestión IV: *¿Estamos obligados a guardar lo secreto, hasta el punto de que alguna vez debamos arrostrar la muerte antes que revelar un secreto?*. 501

Indices:
Indice bíblico 555
Corpus iuris canonici. 558
Corpus iuris civilis 560
Índice de autores y obras citadas 561

Índice general. 567